Philosophische Bibliothek
Band 35

anxa
91-B
33103

David Hume,

Eine Untersuchung

über den

menschlichen Verstand

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung

Philosophische Bibliothek
Band 35.

Eine Untersuchung

über den

menschlichen Verstand.

Von

David Hume.

Sechste Auflage.

Herausgegeben von

Raoul Richter.

Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1907.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Vorwort des Übersetzers	V—VIII
Vorbemerkung Humes	1
I. Abschnitt: Über die verschiedenen Arten der Philosophie	2
II. Abschnitt: Über den Ursprung der Vorstellungen	17
III. Abschnitt: Über die Assoziation der Vorstellungen	24
IV. Abschnitt: Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten. Erster Teil	35
Zweiter Teil	42
V. Abschnitt: Skeptische Lösung dieser Zweifel. Erster Teil	52
Zweiter Teil	60
VI. Abschnitt: Über die Wahrscheinlichkeit .	70
VII. Abschnitt: Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung. Erster Teil .	74
Zweiter Teil	89
VIII. Abschnitt: Über Freiheit und Notwendigkeit. Erster Teil	96
Zweiter Teil	114
IX. Abschnitt: Über die Vernunft der Tiere	122
X. Abschnitt: Über Wunder. Erster Teil .	128
Zweiter Teil	136
XI. Abschnitt: Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein	156
XII. Abschnitt: Über die akademische oder skeptische Philosophie. Erster Teil .	175
Zweiter Teil	182
Anhang: Deutsch-englisches, englisch-deutsches Register	194

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/eineuntersuchung00hume_0

Vorwort.

Treue ist das gemeinsame Ziel, dem alle gewissenhaften Übersetzer zustreben. Meist aber ist die Treue zum Buchstaben nur mit einer Untreue gegen den Geist, oder die Treue zum Inhalt nur mit einer Untreue gegen die Form zu erkaufen. In den verschiedenen Möglichkeiten, diesen Wettstreit zu entscheiden, wurzeln die verschiedenen Grundsätze, von denen die Übersetzungen (oft des gleichen Werkes) bewußt oder unbewußt geleitet werden.

Humes *Enquiry concerning human understanding* mit seiner herben erkenntnistheoretischen Fragestellung, mit seiner glatten Oberfläche und rätselhaften Tiefe ist in erster Linie ein klassischer Gegenstand des philosophischen Studiums und nicht des künstlerischen Genusses. Danach hat sich die vorliegende Übersetzung gerichtet.

Darum sind von ihr zunächst alle irgendwie wichtigen Zusätze und Änderungen in den verschiedenen von Hume selbst besorgten Ausgaben mit aufgenommen und gegenüber dem zugrunde gelegten Text der letzten Ausgabe kenntlich gemacht worden; so vor allem das *Advertisement,* das gerade wegen der heftigen Angriffe, die es erfahren hat, besonders interessant ist, die zehn Seiten langen Ausführungen zur Assoziationstheorie, die in späteren Ausgaben hinwegfielen, u. a. m. Dagegen konnten ganz gleichgültige Wortvarianten der einzelnen Ausgaben um so mehr unberücksichtigt bleiben, als der im übrigen mustergültige Text des *Enquiry* in den *Philosophical works of David Hume, edited by Green and Grose (new impression London 1898),* der unserer Bearbeitung als Original diente, keine vollständige, sondern eine willkürliche Zusammenstellung der rein stilistischen Verbesserungen bietet (wie ich mich durch

einen Vergleich der Ausgabe R mit Ausgabe A überzeugen konnte).

Wichtiger und angreifbarer ist der Entschluß, einen irgendwie für den Sinn der Abhandlung bedeutenden Ausdruck auch auf Kosten stilistischer Härten stets mit dem gleichen Worte (oder Wörtern) im Deutschen wiederzugeben und andrerseits ein solches deutsches Wort niemals zur Übersetzung eines andern englischen Ausdrucks zu verwenden. Dabei sind in den Umkreis der „Termini" nicht nur die bekannten Schlagwörter wie *impression* und *idea,* sondern noch eine Fülle weiterer wesentlicher Ausdrücke wie *reasoning, inference, operation* etc. hineinbezogen worden, deren Wahl für Humes philosophisches Ringen um die Bewältigung seiner Probleme sehr bezeichnend, deren Kenntnis für das Verständnis seiner Gedanken nicht unerheblich ist. Dies an sich schwierige Vorhaben wurde noch erschwert durch die Gewohnheit Humes, das gleiche Wort in einer weiteren und engeren, in einer laxeren und strengeren Bedeutung zu gebrauchen, eine Eigentümlichkeit, in der die Verbindung von *Common sense* und erkenntnistheoretischer Finesse ihren Ausdruck findet.

Ernster als das Opfer an schriftstellerischer Rundung, was hierbei gelegentlich zu bringen war, wog das Bedenken, ob bei einer so weiten Ausdehnung und doch strengen Einhaltung der Terminologie nicht das Verständnis unseres Werkes mehr geschädigt als gefördert werde. Erleichtert es nicht die Auffassung von Humes Gedanken, wenn diese im durchsichtigen Gewande der modernen Ausdrucksweise sich bei uns einführen? Sollte man nicht lieber etwa *sentiment* und *feeling,* wo sie zur Bezeichnung der Farbenwahrnehmung verwandt werden, mit „Empfindung", und wo sie die Erregung des Zornes bedeuten, mit „Gefühl" wiedergeben, sie weder in sich noch in ihrem Unterschied gegeneinander kenntlich machen? Auch dies verführerische Ansinnen mußte unsere Übersetzung zurückweisen. Denn diese Übersetzung will keine systematische Rekonstruktion, sondern eine Wiedergabe des geschichtlichen *Enquiry* sein. Über die Humesche Philosophie orientiert man sich freilich heute am leichtesten, wenn

man den großen, in der wissenschaftlichen Terminologie nicht zum geringsten Teil niederlegten Abstand zwischen den philosophischen und psychologischen Einsichten des 18. und denen des 19. Jahrhunderts nicht beachtet und ein vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft verfaßtes Werk in die Sprache Nietzsches oder Wundts überträgt. Aber noch schneller versteht man es gewiß, wenn man auch seine veraltete Anordnung und Behandlungsweise, kurz seine gesamte Gedankenentwicklung und nicht nur seine Sprache sprengt und unter sachlichen Gesichtspunkten eine neue Darstellung davon entwirft. In bestimmtem Sinne begreift das Publikum unserer Zeit die Humesche Philosophie müheloser aus den Werken von Mach, Cornelius, Meinong — Humesche Philosophie, aber nicht die Philosophie Humes. Und deren Übersetzung durfte nicht modernisiert werden, einer schnelleren Auffassung der heutigen Leserwelt zuliebe.

Auch mit der Möglichkeit eines Mittelwegs, wie ihn die von Lipps geleitete, feinsinnige und tiefdringende Übersetzung des *Treatise,* des philosophischen Haupt- und Jugendwerks Humes, einschlägt, ist ernsthaft gerechnet worden. Lipps sucht Humes Ausdrucksweise besonders dort, wo sie mißverständlich scheint, unserer heutigen anzunähern, klärt aber über die Wendungen des Originaltextes durch ausführliche Anmerkungen den Leser auf. Neben dem Bedenken gegen die Verwendung spezifischer Ausdrücke der modernen Psychologie, deren Terminologie noch in so starkem Wandel begriffen ist, hat mich von dieser Art der Übertragung die dabei notwendige Fülle der Anmerkungen abgehalten. Der *Treatise* — darin Kants Kritik der reinen Vernunft vergleichbar — kann die 346 Anmerkungen tragen, die sein jüngster Übersetzer ihm beigegeben hat. Eine Übersetzung des *Enquiry,* eines dreimal so kleinen und auf ein schnelleres Tempo der Lektüre berechneten Werkes würde — ähnlich wie Kants Prolegomena — mit hundert Anmerkungen schon bedeutend überlastet sein. Zudem hätte ein Teil von ihnen nur mit andern Worten den unübertrefflichen Inhalt der Lippsschen Anmerkungen zu wiederholen vermocht.

So ist es bei den eingangs erwähnten Grundsätzen geblieben, deren Gefahren ich nicht verkenne. Ihnen einigermaßen zu begegnen, dienen die zwei im Anhang beigefügten Verzeichnisse: Ein englisch-deutsches, mit einer knappen Ausführung über den Sinn und das Vorkommen der wichtigsten Wörter, und ein deutsch-englisches, das dem Leser das Auffinden eines gesuchten Ausdrucks im andern Register erleichtern soll und außerdem noch seltenere Termini Humes enthält. Daß dort, wo sie nicht durch das terminologische Prinzip gebunden war, die Übersetzung sich auch der Nachbildung des Humeschen Stils befleißigt hat, ist selbstverständlich. Dieser Stil ist durchaus nicht immer „glatt" und durfte dort, wo er es nicht ist, natürlich nicht „verbessert" werden. Auch der preziöse Charakter des Stils sowie das äußerst bezeichnende *it may, could, seems to be* usw. waren nach Kräften zu wahren. Von der schlechten Seite gesehen ist Humes Schreibweise umständlich und doch nachlässig, von der guten Seite betrachtet: sachlich und doch geistreich. Berkeleys edle Durchsichtigkeit und gemessene Ruhe erreicht sie nicht.

Ursprünglich war nur eine Neubearbeitung der Kirchmannschen Übersetzung geplant worden. Aber deren Prinzipienlosigkeit in philosophischer, deren glatte Trivialisierung in formeller Beziehung ließen diese Bearbeitung unter den Händen zu einer völligen Neuübersetzung erwachsen. So ist sie allein der Bogenzahl nach um 30 Seiten umfangreicher geworden als ihre Vorgängerin. Mit der Übersetzung von Nathanson (2. Auflage) teilt unsere Wiedergabe nur das allgemeine Ziel einer treuen Beachtung von Humes Terminologie und Stil (sowie die Aufnahme der Varianten), sucht aber auf beiden Punkten durch ein anders gerichtetes Sprachgefühl und daher mit ganz anderen Mitteln dieses Ziel zu erreichen.

Zum Schlusse darf meiner Frau, auf deren Hilfe und Rat in den sprachlichen Fragen sich diese Übersetzung mit erbaut, der Dank nicht vorenthalten werden.

Vorbemerkung.[1])

Die meisten Prinzipien und Gedankengänge, welche dieser Band enthält, sind bereits in einem dreibändigen Werk unter dem Titel: Eine Abhandlung über die menschliche Natur veröffentlicht worden, das der Verfasser schon vor seinem Abgang von der Universität geplant hatte, und das er nicht lange danach niederschrieb und veröffentlichte. Da er den Erfolg ausbleiben sah, erkannte er seinen Irrtum, zu früh zur Veröffentlichung geschritten zu sein; er formte das Ganze zu den folgenden Aufsätzen neu um, in denen hoffentlich einige Nachlässigkeiten seines früheren Gedankengangs und noch mehr des Ausdrucks verbessert worden sind. Dennoch haben verschiedene Schriftsteller, welche die Philosophie des Verfassers einer Erwiderung gewürdigt haben, geflissentlich all ihr Geschütz gegen jene Jugendarbeit gerichtet, welche der Verfasser durchaus nicht anerkannte; so haben sie sich den Sieg angemaßt auf Grund von Vorteilen, die sie angeblich über sie errungen haben wollten — ein Verfahren, das allen Regeln der Wahrhaftigkeit und des Anstands in hohem Grade widerspricht, und zugleich ein schlagendes Beispiel jener Kniffe der Polemik, zu deren Anwendung bigotter Eifer sich für befugt erachtet. Der Verfasser wünscht, daß in Zukunft die folgenden Aufsätze allein als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen.

[1]) Diese Vorbemerkung schickte Hume der letzten Ausgabe der Essays voraus, die 1777 nach seinem Tode erschien.

Erster Abschnitt.

Über die verschiedenen Arten der Philosophie.

Die Philosophie des Geistes oder die Wissenschaft von der menschlichen Natur läßt sich auf zwei verschiedene Weisen behandeln, von denen jede ihr besonderes Verdienst hat und zur Unterhaltung, Belehrung und Besserung der Menschheit beitragen kann. Die eine betrachtet den Menschen hauptsächlich als zum Handeln geboren, in diesem Handeln durch Geschmack und Gefühl beeinflußt, einem Gegenstand nachstrebend und den anderen vermeidend, je nach dem Wert, den diese Gegenstände zu haben scheinen, und der Beleuchtung, in der sie sich darstellen. Nun ist von allen Gegenständen die Tugend der wertvollste, und so malen die Philosophen dieser Gattung sie in den anmutigsten Farben, entlehnen dazu die Hilfsmittel der Dicht- und Redekunst und behandeln ihren Vorwurf in einer leichten und einleuchtenden Weise, wie sie der Einbildung am wohlgefälligsten ist und die Neigungen fesselt. Sie wählen die schlagendsten Beobachtungen und Beispiele aus dem täglichen Leben, stellen einander entgegengesetzte Charaktere in geeigneten Kontrast, und nachdem sie uns durch die Aussichten von Ruhm und Glück auf die Pfade der Tugend gelockt haben, lenken sie unsere ferneren Schritte durch höchst gesunde Vorschriften und leuchtende Beispiele. Sie lassen uns den Unterschied zwischen Laster und Tugend empfinden; sie erwecken und regeln unsere Gefühle, und können sie nur unsere Herzen für die Liebe zu Rechtschaffenheit und wahrer Ehre gewinnen, so glauben sie den Endzweck ihrer Anstrengungen voll erreicht zu haben.

Die Philosophen der zweiten Gattung betrachten

den Menschen mehr im Lichte eines vernünftigen, als eines tätigen Wesens und bemühen sich mehr, seinen Verstand zu bilden, als seine Sitten zu veredeln. Sie betrachten die menschliche Natur als einen Gegenstand spekulativen Nachdenkens und prüfen sie aufs genaueste, um diejenigen Prinzipien aufzufinden, welche unseren Verstand regeln, unsere Gefühle erregen und uns veranlassen, ein bestimmtes Ding, eine Handlung oder ein Betragen zu billigen oder zu tadeln. Nach ihnen gereicht es aller Wissenschaft zum Vorwurf, daß die Philosophie noch immer nicht über jeden Streit erhaben die Grundlage der Moral, der Vernunfttätigkeit und der Geschmacksurteile festgelegt hat; daß sie fortwährend über Wahrheit und Unwahrheit, Laster und Tugend, Schönheit und Häßlichkeit redet, ohne die Quelle dieser Unterschiede bestimmen zu können. Sie nehmen diese mühevolle Aufgabe in Angriff und lassen sich dabei durch keine Schwierigkeiten abschrecken; sondern von Einzelfällen zu allgemeinen Prinzipien aufsteigend, dehnen sie ihre Forschungen auf noch allgemeinere aus und gönnen sich keine Ruhe, bis sie zu jenen Prinzipien gelangen, welche in jeder Wissenschaft den menschlichen Erkenntnistrieb beschränken müssen. Mögen auch ihre Spekulationen dem gewöhnlichen Leser abstrakt, ja unverständlich erscheinen, — sie erstreben die Billigung des Gelehrten und des Weisen und halten sich für die Anstrengungen ihres ganzen Lebens genugsam entschädigt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdecken können, die vielleicht zur Belehrung der Nachwelt beitragen.

Sicherlich wird die leichte und einleuchtende Philosophie stets bei der Mehrzahl aller Menschen den Vorzug vor der genauen und unzugänglichen behaupten, und viele werden sie nicht nur als angenehmer, sondern auch als nützlicher der anderen gegenüber empfehlen. Sie findet leichter Fühlung mit dem täglichen Leben, formt Herz und Gemüt, und durch Berührung jener Prinzipien, welche das Handeln des Menschen auslösen, bessert sie dessen Lebensführung und nähert ihn dem von ihr aufgestellten Muster der Vollkommenheit an. Die unzugängliche Philosophie

dagegen beruht auf einer Geistesrichtung, welche nicht ins praktische Leben eingehen kann; daher entschwindet sie, wenn der Philosoph das Dunkel verläßt und ins Tageslicht tritt; auch können ihre Prinzipien nicht leicht nachhaltigen Einfluß auf unsere Führung und unser Verhalten ausüben. Vor den Empfindungen unseres Herzens, den Stürmen unserer Leidenschaften, der Heftigkeit unserer Neigungen zerstieben alle ihre Schlüsse, und vom tiefsinnigen Philosophen bleibt nichts als der gewöhnliche Sterbliche.

Auch muß anerkannt werden, daß die leichte Philosophie den dauerhaftesten sowie rechtmäßigsten Ruhm errungen hat; dagegen scheinen abstrakte Denker bisher, wohl wegen der Laune und Unwissenheit ihres eigenen Zeitalters, sich nur eines vorübergehenden Ansehens erfreut zu haben, ohne bei der billiger denkenden Nachwelt ihren Ruf behaupten zu können. Leicht kann einem tiefsinnigen Philosophen in seinen überfeinen Gedankengängen ein Versehen unterlaufen — das eine Versehen wird aber notwendig zum Erzeuger eines zweiten. Inzwischen geht der Philosoph in seinen Folgerungen weiter, ohne vor irgend einem Schluß zurückzuschrecken, mag dieser auch ungewöhnlich erscheinen oder der Volksmeinung widersprechen. Begeht aber ein Philosoph, der nur den gemeinen Menschenverstand in schöneren und gewinnenderen Farben wiedergeben möchte, zufällig ein Versehen, so führt ihn das nicht weiter; sondern er kehrt von neuem zu dem gemeinen Verstand und den natürlichen Gefühlen des Geistes zurück, kommt dadurch wieder auf die rechte Bahn und sichert sich vor jeder gefährlichen Täuschung. Der Ruhm Ciceros blüht noch heute; der des Aristoteles welkte völlig dahin. La Bruyère dringt über die Meere und behauptet seinen Ruf auch dort; aber der Glanz des Malebranche ist auf sein eigenes Volk und seine eigene Zeit beschränkt; und Addison wird vielleicht mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke völlig vergessen sein wird. [1])

---

[1]) Ausgaben E und F haben hier die Anmerkung: Dies soll in keiner Weise dem Verdienst des Herrn Locke Abbruch

Der reine Philosoph ist eine Person, die der Welt meist nicht genehm ist, weil er angeblich weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft irgend beiträgt. Denn er lebt fern vom Verkehr mit den Menschen, eingesponnen in Prinzipien und Begriffe, die ihrem Verständnis gleichfalls fernstehen. Anderseits wird der völlig Unwissende noch mehr verachtet; und nichts gilt in einer Zeit und bei einem Volke, wo die Wissenschaften blühen, für ein so sicheres Zeichen eines kulturlosen Geistes, als jeden Geschmacks an dieser edlen Beschäftigung bar zu sein. Die vollkommenste Persönlichkeit wird meist zwischen jenen Extremen gesucht; für Bücher, Gesellschaft und Geschäfte soll sie gleich geschickt und genußfähig bleiben; soll in der Unterhaltung jene Feinheit und jenen Takt bewahren, die aus den schönen Wissenschaften gewonnen wird, und in Geschäften jene genaue Rechtlichkeit, die das natürliche Ergebnis einer richtigen Weltanschauung ist. Um so vollendete Persönlichkeiten zu fördern und zu pflegen, sind Schriften in der gefälligen Manier die allerdienlichsten. Sie ziehen nicht zu sehr vom Leben ab, erfordern für ihr Verständnis keine ernste Anspannung oder Zurückgezogenheit und geben ihren Schüler erfüllt von edlen Gefühlen und weisen Vorschriften, die jedem Anspruch des menschlichen Lebens genügen, seinen Mitmenschen wieder. Dank solchen Schriften wird die Tugend liebenswürdig, die Wissenschaft angenehm, Geselligkeit belehrend und Einsamkeit unterhaltend.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen und empfängt als solches seine eigentümliche Speise und Nahrung von der Wissenschaft. Aber so eng sind die Schranken des menschlichen Verstandes, daß weder von der Ausdehnung noch von der Sicherheit seiner Errungenschaften auf diesem Gebiet viel Befriedigung erhofft werden kann. Der Mensch ist auch ein geselliges und nicht nur ein vernünftiges Wesen; aber

---

tun, der in Wahrheit ein großer Philosoph und ein folgerichtiger und bescheidener Denker war. Es soll nur das allgemeine Schicksal solcher abstrakten Philosophie zeigen.

er kann sich nicht immer angenehm unterhaltenden Umgangs erfreuen, noch sich die rechte Genußfähigkeit dafür bewahren. Der Mensch ist endlich ein tätiges Wesen und muß wegen dieser Anlage sowie wegen der mannigfachen Bedürfnisse des menschlichen Lebens sich den Geschäften und der Arbeit unterziehen; aber bisweilen verlangt der Geist nach Erholung und kann nicht fortwährend die Last der Sorge und Arbeit ertragen. Die Natur scheint daher dem Menschengeschlecht eine gemischte Lebensweise als die geeignetste angewiesen und es im geheimen gewarnt zu haben, sich hier keiner Voreingenommenheit allzusehr hinzugeben und dadurch die Fähigkeit für andere Arbeiten und Vergnügungen einzubüßen. Fröhne deiner Liebe zur Wissenschaft, spricht sie, aber deine Wissenschaft sei menschlich und lasse sich in unmittelbare Beziehung zum tätigen und geselligen Leben setzen. Unzugängliche Gedanken und tiefbohrende Forschungen untersage ich; ihre strenge Strafe sei grübelnde Schwermut, zu der sie dich führen, endlose Ungewißheit, in die sie dich verstricken, und die kalte Aufnahme, welche die Mitteilung deiner angeblichen Entdeckungen erfahren wird. Sei ein Philosoph; aber inmitten all deiner Philosophie bleibe Mensch!

Begnügte sich die Mehrzahl der Menschen damit, die leichte Philosophie der abstrakten und tiefsinnigen vorzuziehen, ohne auf letztere Tadel und Verachtung zu häufen, so wäre es vielleicht am richtigsten, sich dieser allgemeinen Ansicht anzuschließen und jedermann den Genuß seines eigenen Geschmacks und Gefühls ohne Widerrede zu gönnen. Aber da man oft weitergeht und schlechthin alle tieferen Gedankengänge oder das, was man gewöhnlich Metaphysik nennt, verwirft, so wollen wir nun im folgenden in Betracht ziehen, was vernünftigerweise zu ihren Gunsten angeführt werden kann.

Zunächst ließe sich bemerken, daß aus der genauen und abstrakten Philosophie als ein beträchtlicher Vorteil sich die Förderung der leichten und menschlichen ergibt; diese nämlich kann ohne jene niemals einen genügenden Grad von Bestimmtheit

in ihren Ansichten, Vorschriften oder Gedankengängen erlangen. Alle schönen Wissenschaften bestehen nur aus Schilderungen des menschlichen Lebens in seinen mannigfachen Lagen und Zuständen; sie erwecken in uns verschiedene Gefühle, Lob oder Tadel, Bewunderung oder Spott, je nach der Beschaffenheit des uns vorgeführten Gegenstandes. Ein Künstler wird dieser Aufgabe erfolgreicher gewachsen sein, wenn er nicht nur einen feinen Geschmack und rasche Aufnahmefähigkeit besitzt, sondern auch eine genaue Kenntnis des inneren Baues, der Verstandesvorgänge, des Spiels der Affekte und der vielfachen Arten von Gefühlen, durch die wir Laster von Tugend unterscheiden. Wie mühsam auch diese nach innen gekehrte Forschung und Untersuchung erscheinen mag, so ist sie doch für diejenigen gewissermaßen unentbehrlich, welche mit Erfolg die sichtbaren und äußeren Erscheinungen des Lebens und der Sitten beschreiben wollen. Der Anatom zeigt dem Auge die abschreckendsten und widerwärtigsten Gegenstände; aber seine Wissenschaft ist dem Maler selbst beim Entwurf einer Venus oder Helena von Nutzen. Während dieser die üppigsten Farben seiner Kunst anwendet und seinen Gestalten den zierlichsten und reizvollsten Anstand verleiht, muß er doch dabei die innere Struktur des menschlichen Körpers, die Stellung der Muskeln, den Bau der Knochen und Gebrauch wie Gestalt jedes Teils und Organs aufmerksam beobachten. Genauigkeit kommt immer der Schönheit zugute, und richtiges Denken dem zarten Gefühl. Es ist vergeblich, das eine auf Kosten des anderen erheben zu wollen.

Außerdem zeigt sich in jeder Kunst und jedem Beruf, selbst in solchen, die dem Handeln und Leben am nächsten stehen, daß ein Geist der Genauigkeit, wie immer erworben, sie alle der Vollkommenheit näher bringt und den Interessen der Gesellschaft dienlicher macht. Und mag auch ein Philosoph fern von Geschäften leben, so muß doch der Geist der Philosophie, wenn er von Lehrern sorgsam gepflegt wird, allmählich die ganze Gesellschaft durchdringen und jeder Kunst wie jedem Beruf eine ähnliche Genauigkeit verleihen. Der Staatsmann wird mehr Voraussicht und Scharf-

blick in der Verteilung und Ausgleichung der Gewalten gewinnen; der Rechtsgelehrte mehr Methode und reinere Prinzipien für seine Gedankengänge, der Feldherr größere Pünktlichkeit im Dienst und mehr Vorsicht in seinen Plänen und Unternehmungen. Die Beständigkeit der neueren Staatsformen gegenüber den alten und die Genauigkeit der neueren Philosophie sind im gleichen Verhältnis gewachsen und werden es vermutlich auch weiterhin tun.

Ließe sich aber auch außer der Befriedigung einer unschuldigen Wißbegierde kein Vorteil aus diesen Studien ziehen, so wäre selbst das als ein Zuwachs an jenen wenigen ungefährlichen und harmlosen Freuden, welche dem Menschengeschlecht zugeteilt sind, nicht zu verachten. Der angenehmste und unschädlichste Lebensweg führt durch die Pfade der Wissenschaft und Gelehrsamkeit; und jeder, der ein Hindernis von diesem Wege zu räumen oder eine neue Aussicht zu eröffnen vermag, sollte insofern als ein Wohltäter der Menschheit gelten. Diese Untersuchungen mögen beschwerlich und ermüdend scheinen; aber es geht manchem Geist ebenso wie manchem Körper, der, mit kräftiger und blühender Gesundheit begabt, nach anstrengenden Übungen verlangt und ein Vergnügen aus dem zieht, was den meisten Menschen vielleicht wie eine lästige Arbeit vorkommt. Die Finsternis ist tatsächlich für den Geist so peinlich wie für das Auge; Licht aus der Finsternis gewinnen, sei diese Arbeit auch noch so schwer, kann deshalb nur angenehm und erfreulich sein.

Man hat aber gegen die Dunkelheit dieser tiefsinnigen und abstrakten Philosophie nicht nur geltend gemacht, daß sie beschwerlich und ermüdend, sondern auch, daß sie die unvermeidliche Quelle von Ungewißheit und Irrtum ist. Hierin liegt allerdings der gerechteste und einleuchtendste Vorwurf gegen einen beträchtlichen Teil der Metaphysik: daß sie nicht eigentlich eine Wissenschaft ist, sondern entweder das Ergebnis fruchtloser Anstrengungen der menschlichen Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen möchte, die dem Verstand durchaus unzugänglich sind, oder aber das listige Werk des Volks-

aberglaubens, welcher auf offenem Plan sich nicht verteidigen kann und hinter diesem verstrickenden Gestrüpp Schutz und Deckung für seine Schwäche sucht. Verjagt vom freien Felde, flieht dieser Räuber in den Wald und liegt auf der Lauer, um in jeden unbewachten Zugang des Geistes einzubrechen und ihn durch religiöse Ängste und Vorurteile zu überwältigen. Der stärkste Gegner unterliegt, wenn er einen Augenblick in seiner Wachsamkeit nachläßt; und viele öffnen aus Feigheit und Torheit dem Feinde die Pforten und empfangen ihn bereitwillig mit Ehrfurcht und Unterwürfigkeit als ihr rechtmäßiges Oberhaupt.

Ist dies indes ein hinreichender Grund für den Philosophen, von solchen Untersuchungen abzustehen und den Aberglauben weiter im Besitz seines Zufluchtsorts zu lassen? Ist es nicht angebracht, daß man den gerade entgegengesetzten Schluß zieht und die Notwendigkeit begreift, den Krieg in die geheimsten Schlupfwinkel des Feindes zu tragen? Vergeblich hoffen wir, daß der Mensch durch häufige Enttäuschungen endlich zum Verlassen solcher luftigen Wissenschaften bestimmt werden und das eigentliche Gebiet der menschlichen Vernunft entdecken möchte. Denn einmal finden viele Leute allzu merklich ihr Interesse dabei, solche Fragen immer wieder aufzurollen, dann aber kann auch der Beweggrund der blinden Verzweiflung vernünftigerweise niemals eine Stelle in den Wissenschaften haben; denn, trotz des erfolglosen Ausgangs früherer Versuche, bleibt doch noch Raum für die Hoffnung, daß der Fleiß, das gute Glück oder der gesteigerte Scharfsinn folgender Geschlechter zu Entdeckungen gelangen könnten, von denen frühere Zeiten nichts wußten. Jeder unternehmende Geist wird immer wieder nach dem hochgesteckten Preise langen und das Scheitern seiner Vorgänger wird ihn eher anreizen als entmutigen; er hofft dabei, daß ihm allein der Ruhm aufgespart sei, ein so schweres Abenteuer zu bestehen. Die einzige Methode, die Wissenschaft mit einem Male von solch unzugänglichen Fragen frei zu machen, besteht in einer ernstlichen Untersuchung der Natur des menschlichen Verstandes und in dem aus genauer

Zergliederung seiner Kräfte und Fähigkeiten gewonnenen Nachweis, daß er keineswegs für solche entlegenen und dunklen Gegenstände geeignet ist. Wir müssen uns dieser Mühe unterziehen, um nachher für alle Zeiten in Ruhe zu leben: wir müssen die echte Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte zu zerstören. Trägheit, welche manchen vor dieser trügerischen Philosophie bewahrt, wird bei anderen durch die Wißbegierde überwogen; Verzweiflung, welche zeitweilig die Oberhand hat, weicht vielleicht später unbedachten Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Vernunfttätigkeit ist das einzige Allheilmittel für jedermann und in allen Gemütslagen. Es allein ist imstande, jene unzugängliche Philosophie und das metaphysische Kauderwälsch zu zerstören, welches, vermischt mit dem Volksaberglauben, dieselbe für sorglose Denker gewissermaßen undurchdringlich macht und ihr das Ansehen von Wissenschaft und Weisheit verleiht.

Neben diesem Vorteil, nach bedachtsamer Untersuchung den ungewissesten und unerfreulichsten Teil der Wissenschaft auszuschalten, entstehen aus einer sorgfältigen Prüfung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur auch viele positiven Vorteile. Die geistigen Tätigkeiten haben das Merkwürdige an sich, daß sie, obgleich am innerlichsten uns gegenwärtig, doch in Dunkel gehüllt scheinen, sobald sie Gegenstand der Überlegung werden; auch kann das Auge nicht ohne weiteres jene Linien und Grenzen finden, welche sie auseinanderhalten und unterscheiden. Diese Gegenstände sind zu fein, um lange denselben Anblick und dieselbe Lage zu bieten; sie müssen in einem Augenblick erfaßt werden, mit höherer Einsicht, welche Naturgabe ist und sich durch Übung und Überlegung steigert. Es gestaltet sich also schon allein zu einem nicht unbedeutenden Teil der Wissenschaft, die verschiedenen Vorgänge im Geiste zu erkennen, sie voneinander zu sondern, sie unter die passenden Rubriken zu bringen und die ganze scheinbare Unordnung zu regeln, in welcher man sie antrifft, wenn man sie zum Gegenstand der Überlegung und Untersuchung macht. Diese

Aufgabe des Einordnens und Unterscheidens, deren Erfüllung in bezug auf Körper der Außenwelt, die Gegenstände unserer Sinne, kein Verdienst ist, steigt im Werte, wenn sie sich auf die geistigen Vorgänge richtet, entsprechend der Schwierigkeit und Mühe, die uns bei ihrer Durchführung begegnen. Und können wir auch nicht über diese geistige Geographie oder Umreißung der verschiedenen Teile und Kräfte des Geistes hinauskommen, so ist es wenigstens eine Genugtuung, so weit zu gelangen. Je selbstverständlicher solche Wissenschaft übrigens erscheinen mag (und sie ist es keineswegs), um so verächtlicher muß ihre Unkenntnis bei denen erachtet werden, die auf Gelehrsamkeit und Philosophie Anspruch erheben.

Auch dürfen wir nicht argwöhnen, daß diese Wissenschaft ungewiß und chimärisch sei; man müßte denn einem solchen Skeptizismus huldigen, daß jede Forschung und selbst alles Handeln aufgehoben würde. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß der Geist mit einer Mehrzahl von Kräften und Fähigkeiten begabt ist, daß diese Kräfte voneinander verschieden sind und daß, was wirklich für die unmittelbare Auffassung verschieden ist, auch durch Überlegung unterschieden werden kann; folglich also, daß es in allen Behauptungen auf diesem Gebiet ein Wahr und ein Falsch gibt, und zwar ein Wahr und Falsch, das nicht jenseits des Bereichs des menschlichen Verstandes liegt. Es gibt so manchen einleuchtenden Unterschied dieser Art, wie den zwischen Wille und Verstand, Einbildungskraft und Affekten, die dem Verständnis jedes menschlichen Wesens erreichbar sind. Die feineren und philosophischeren Untersuchungen sind nun nicht weniger wirklich und gewiß, wenn sie auch schwerer zu fassen sind.

Einige, namentlich neuere Beispiele von Erfolg in diesen Untersuchungen mögen von der Gewißheit und Zuverlässigkeit dieses Zweiges der Wissenschaft einen genaueren Begriff geben. Sollte es uns der Arbeit eines Philosophen würdig dünken, ein richtiges System der Planeten zu entwerfen und die Lage und Ordnung dieser entfernten Körper in Übereinstimmung zu bringen; während wir jene zu übersehen belieben,

welche mit so viel Erfolg die Gebiete des Geistes umschreiben, woran wir doch so innerlich beteiligt sind?[1])

---

[1]) Ausgaben E und F haben hier die Anmerkung: Jene Fähigkeit, durch die wir Wahr und Falsch unterscheiden, ist mit jener, durch die wir Laster und Tugend auffassen, lange Zeit verwechselt worden, und die ganze Moral sollte angeblich über ewigen und unveränderlichen Beziehungen sich aufbauen, die für jeden vernünftigen Geist ebenso beständig wären wie irgend ein Satz über Größe oder Zahl. Aber ein neuerer Philosoph (Herr Hutcheson) hat uns durch die überzeugendsten Begründungen gelehrt, daß die Moral nicht in der abstrakten Natur der Dinge liegt, sondern gänzlich abhängig ist von dem Gefühl oder geistigen Geschmack jedes besonderen Wesens, ebenso wie die Unterscheidungen von Süß und Bitter, Heiß und Kalt aus dem besonderen Empfinden jedes Sinnes oder Organs entspringen. Moralische Auffassungen dürfen deshalb nicht mit den Verstandestätigkeiten, sondern mit den Geschmacksäußerungen oder den Gefühlen in eine Klasse gesetzt werden.

Es war bei den Philosophen Brauch geworden, alle Affekte des Geistes in zwei Klassen einzuteilen, in die selbstsüchtigen und die wohlwollenden, die angeblich in dauerndem Gegensatz und Widerstreit ständen. Es galt für unmöglich, daß die letzteren je ihren eigentlichen Gegenstand anders erreichen könnten, als auf Kosten der ersteren. Unter die selbstsüchtigen Affekte fielen Geiz, Ehrgeiz, Rache; unter die wohlwollenden natürliche Zuneigung, Freundschaft, Gemeinsinn. Jetzt können die Philosophen das Ungeeignete dieser Einteilung erkennen (siehe Butlers Predigten). Es ist völlig einwandfrei bewiesen worden, daß selbst die gewöhnlich für selbstsüchtig gehaltenen Affekte den Geist über das Selbst hinaus geradenwegs zu dem Gegenstande hinleiten; daß zwar die Befriedigung dieser Affekte uns Lust verschafft, doch die Aussicht auf diese Lust nicht die Ursache des Affekts ist, daß vielmehr umgekehrt der Affekt der Lust vorangeht und diese letztere unmöglich ohne den ersteren existieren könnte; daß der Fall genau so bei den sogenannten wohlwollenden Affekten liegt, und daß folglich der Mensch nicht mehr selbstbeteiligt ist, wenn er seinen eigenen Ruhm sucht, als wenn das Glück seines Freundes Gegenstand seiner Wünsche ist. Er ist auch nicht weniger selbstbeteiligt, wenn er seine Behaglichkeit und Ruhe dem öffentlichen Wohl opfert, als wenn er für die Befriedigung des Geizes oder Ehrgeizes arbeitet. Hierin liegt also eine erhebliche Richtig-

Und dürfen wir nicht hoffen, daß die Philosophie bei sorgfältiger Pflege und durch öffentliche Beachtung ermutigt in ihren Untersuchungen noch weiter fortschreiten werde und wenigstens in gewissem Grade die geheimen Triebfedern und Prinzipien entdecken, durch welche die Vorgänge im menschlichen Geiste ausgelöst werden? Die Astronomen hatten sich lange begnügt, aus den Erscheinungen die wahre Bewegung, Ordnung und Größe der Himmelskörper zu beweisen; bis endlich ein Philosoph auftrat, der durch einen besonders glücklichen Gedankengang anscheinend auch die Gesetze und Kräfte bestimmt hat, durch welche der Umlauf der Planeten beherrscht und gelenkt wird. Das gleiche ist für andere Teile der Natur vollbracht worden. Man hat nun keinen Grund, an einem ebensolchen Erfolge in unseren Untersuchungen über die Kräfte und die Verfassung des Geistes zu verzweifeln, wenn mit gleicher Begabung und Behutsamkeit vorgegangen wird. Es ist wahrscheinlich, daß ein Vorgang und Prinzip des Geistes von einem anderen abhängig ist, daß dieses wieder auf ein allgemeineres und umfassenderes zurückgeführt werden kann; und vor, ja selbst nach einem sorgfältigen Versuch wird es uns schwer fallen, genau zu bestimmen, bis wie weit diese Forschungen möglicherweise geführt werden können. Soviel ist gewiß, daß Anläufe dieser Art tagtäglich selbst von Leuten gemacht werden, welche höchst nachlässig philosophieren; und doch ist erstes Erfordernis, das Unternehmen mit gründlichster Sorgfalt und Aufmerksamkeit in Angriff zu nehmen; damit, wenn es im Bereich des menschlichen Verstandes liegt, es endlich glücklich vollendet werde; und wo nicht, immerhin mit einiger Zuversicht und Sicherheit verworfen werden könne. Dies letzte Schlußergebnis ist wahrlich nicht wünschenswert und darf auch nicht zu voreilig angenommen werden; denn wieviel müßte

---

stellung der Grenzen der Affekte, über die durch Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit früherer Philosophen Verwirrung herrschte. Diese beiden Beispiele mögen genügen, um uns das Wesen und die Bedeutung dieser Art Philosophie klar zu machen.

die Schönheit und der Wert dieser Art Philosophie bei solch einer Voraussetzung einbüßen! Die Moralphilosophen pflegten bisher in Anbetracht der großen Menge und Verschiedenheit der Handlungen, welche Billigung oder Mißbilligung hervorrufen, nach einem gemeinsamen Prinzip zu suchen, von dem diese Mannigfaltigkeit der Gefühle wohl abhängen könnte. Sind sie auch aus Liebhaberei für irgend ein bestimmtes allgemeines Prinzip bisweilen zu weit gegangen, so sind sie doch gewiß entschuldbar, wenn sie allgemeine Prinzipien zu finden erwarten, auf welche alle Laster und Tugenden mit Recht zurückzuführen wären. Das gleiche haben die Ästhetiker, Logiker und selbst die Politiker zu leisten versucht. Auch sind ihre Bemühungen nicht ganz erfolglos geblieben, obschon vielleicht längere Zeit, größere Genauigkeit und angestrengterer Fleiß diese Wissenschaften ihrer Vollkommenheit noch näher bringen mögen. Allen Ansprüchen dieser Art ohne weiteres zu entsagen, darf mit Recht für voreiliger, überstürzter und dogmatischer angesehen werden, als selbst die kühnste und positivste Philosophie, die je ihre krassen Vorschriften und Prinzipien dem Menschen aufzudrängen versucht hat.

Was tut's, wenn diese Gedankengänge über die menschliche Natur abstrakt und schwer verständlich erscheinen? Dies gibt uns keinen Grund zu der Annahme, daß sie falsch seien. Es scheint im Gegenteil unmöglich, daß dasjenige ganz augenfällig und zugänglich sein könne, was bisher so vielen weisen und tiefen Philosophen entgangen ist. Und trotz aller Mühe, welche diese Untersuchungen uns kosten mögen, dürfen wir uns für genugsam belohnt halten, an Nutzen und auch an Vergnügen, wenn wir damit unseren Vorrat an Kenntnissen über Gegenstände von so unsäglicher Wichtigkeit vermehren können.

Indes ist schließlich das Abstrakte solcher Spekulationen keine Empfehlung, sondern vielmehr ein Nachteil für sie, und da diese Schwierigkeit vielleicht durch Sorgfalt und Geschick und durch Vermeidung aller unnötigen Ausführlichkeit überwunden werden kann, so habe ich in der folgenden Untersuchung mich

bemüht, einiges Licht über Gebiete zu verbreiten, deren Ungewißheit den Weisen und deren Dunkelheit den Unwissenden bisher abgeschreckt haben. Schätzen wir uns glücklich, wenn wir die trennenden Eigentümlichkeiten der verschiedenen Arten von Philosophie dadurch vereinigen können, daß wir Tiefe der Forschung mit Klarheit und Wahrheit mit Neuheit versöhnen! Noch glücklicher, wenn wir durch diese ansprechende Art des Gedankengangs die Grundlagen einer unzugänglichen Philosophie untergraben können, welche bisher anscheinend nur dem Aberglauben als Zuflucht und dem Widersinn und Irrtum als Deckmantel gedient hat!

Zweiter Abschnitt.

Über den Ursprung der Vorstellungen.

Jedermann wird anstandlos zugeben, daß ein bebeträchtlicher Unterschied zwischen den Auffassungen des Geistes besteht, wenn jemand den Schmerz übermäßiger Hitze oder die Lust mäßiger Wärme empfindet, und wenn er später diese Wahrnehmung in seinem Gedächtnis zurückruft oder durch seine Einbildungskraft vorausnimmt. Diese Vermögen können vielleicht die Auffassungen der Sinne nachahmen oder abbilden, aber nie die Stärke und Lebendigkeit des ursprünglichen Gefühls vollkommen erreichen. Als Äußerstes ließe sich selbst bei ihrer vollsten Kraftentfaltung von ihnen nur behaupten, sie stellten ihren Gegenstand so lebhaft vor uns hin, daß wir beinahe sagen könnten, wir empfänden oder sähen ihn. Doch vermögen sie niemals, es sei denn, daß der Geist durch Krankheit oder Wahnsinn zerrüttet ist, einen Höhepunkt der Lebendigkeit zu erreichen, bei dem diese Auffassungen gar nicht mehr voneinander zu unterscheiden wären. Die Dichtung kann selbst mit ihren glänzendsten Farben nie Gegenstände der Natur in einer Weise ausmalen, daß man die Beschreibung für eine wirkliche Landschaft hielte. Der lebendigste Gedanke bleibt immer hinter der dumpfsten Wahrnehmung zurück.

Einen gleichen Unterschied können wir durch alle anderen Auffassungen des Geistes verfolgen. Ein Zornanfall wirkt ganz anders auf den Menschen als der bloße Gedanke an diese Gemütserregung. Wenn mir erzählt wird, daß jemand verliebt ist, so kann ich den Sinn leicht verstehen und mir ein richtiges

Vorstellungsbild von seinem Zustande machen; aber ich kann niemals dieses Vorstellungsbild mit den wirklichen Störungen und Aufregungen des Affekts verwechseln. Wenn wir uns auf unsere vergangenen Gefühle und Neigungen besinnen, ist unser Gedanke ein treuer Spiegel, der seinen Gegenstand wahrhaftig abbildet; aber die von ihm angewandten Farben sind blaß und trübe im Vergleich zu jenen, in welche unsere ursprünglichen Auffassungen gekleidet waren. Es bedarf keiner feinen Unterscheidungsgabe noch eines metaphysischen Kopfes, um die Verschiedenheit zwischen beiden festzustellen.

Man kann deshalb alle Auffassungen des Geistes in zwei Klassen oder Arten teilen, die sich durch den verschiedenen Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die minder eindringlichen und lebendigen nennt man gewöhnlich **Gedanken** oder **Vorstellungen**. Für die andere Art fehlt es der englischen wie den meisten anderen Sprachen an einem Wort, vermutlich, weil außer für philosophische Zwecke es nicht erforderlich war, sie unter einem allgemeinen Ausdruck oder Namen zu befassen. Nennen wir sie daher ein wenig frei **Eindrücke**; wobei ich das Wort in einem von dem gewöhnlichen etwas abweichenden Sinne gebrauche. Unter der Bezeichnung Eindruck verstehe ich also alle unsere lebhafteren Auffassungen, wenn wir hören, sehen, tasten, lieben, hassen, wünschen oder wollen. Eindrücke sind von Vorstellungen unterschieden, welche die weniger lebhaften Auffassungen sind, deren wir uns bewußt werden, wenn wir uns auf eine jener oben erwähnten Wahrnehmungen oder Regungen besinnen.

Auf den ersten Blick erscheint wohl nichts so schrankenlos wie das menschliche Denken, das sich nicht nur aller menschlichen Macht und Autorität entzieht, sondern sich nicht einmal in den Grenzen der Natur und der Wirklichkeit halten läßt. Es kostet die Einbildungskraft nicht mehr Mühe, Ungeheuer zu bilden und unverträgliche Gestalten und Erscheinungen zusammenzufügen, als sich die natürlichsten und vertrautesten Gegenstände vorzustellen. Und während der Körper auf einen Planeten beschränkt ist, auf

dem er mit Mühe und Beschwerde umherkriecht, kann der Gedanke uns in einem Augenblick in die entferntesten Gegenden des Weltalls tragen; ja selbst darüber hinaus, ins grenzenlose Chaos, wo die Natur angeblich in gänzlicher Verwirrung liegt. Was niemals gesehen oder gehört worden ist, läßt sich doch vorstellen, und nichts übersteigt die Macht des Gedankens, das ausgenommen, was einen unbedingten Widerspruch einschließt.

Ob nun gleich das Denken diese unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheint, so werden wir doch bei näherer Untersuchung finden, daß es in Wirklichkeit durch sehr enge Grenzen eingeschlossen ist, und all diese schöpferische Kraft des Geistes auf weiter nichts hinauskommt, als auf die Fähigkeit der Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung des Stoffes, den uns Sinne und Erfahrung liefern. Denken wir uns einen goldenen Berg, so verbinden wir nur zwei widerspruchlose Vorstellungen, Gold und Berg, die uns von früher bekannt sind. Ein tugendhaftes Pferd können wir uns vorstellen, weil wir aus unserem eigenen inneren Empfinden uns die Tugend vorstellen können, und diese läßt sich mit der Gestalt und und dem Aussehen eines Pferdes vereinigen, eines Tieres, das uns vertraut ist. Kurz, aller Stoff des Denkens ist entweder von unserem äußeren oder inneren Gefühl abgeleitet. Einzig die Mischung und Zusammensetzung fällt dem Geist und dem Willen zu. Oder, um mich philosophisch auszudrücken: all unsere Vorstellungen oder schwächeren Auffassungen sind Abbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Auffassungen.

Dies zu beweisen, werden hoffentlich folgende zwei Gründe ausreichen. Erstens: wir finden bei der Zergliederung unserer Gedanken oder Vorstellungen immer, seien sie auch noch so zusammengesetzt oder erhaben, daß sie sich in einfache Vorstellungen auflösen, die einem früheren Empfinden oder Gefühl nachgebildet sind. Selbst solche Vorstellungen, welche auf den ersten Blick am weitesten von diesem Ursprung entfernt scheinen, erweisen sich bei näherer Prüfung als daraus entsprungen. Die Vorstellung

Gottes im Sinne eines allwissenden, allweisen und allgütigen Wesens entsteht aus der Besinnung auf die Vorgänge in unserem eigenen Geiste und aus der Steigerung dieser Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Grenzenlose. Wir mögen diese Untersuchung noch so weit fortführen, immer werden wir finden, daß jede von uns geprüfte Vorstellung einem gleichartigen Eindruck nachgebildet ist. Wer behaupten will, dieser Satz sei nicht allgemein und ausnahmelos wahr, dem bietet sich eine und zwar leichte Methode, ihn zu widerlegen: er zeige diejenige Vorstellung auf, welche nach seiner Meinung nicht aus dieser Quelle geschöpft ist. Dann wird es uns obliegen, wollen wir unsere Lehre halten, den Eindruck oder die lebhafte Auffassung beizubringen, welche ihr entspricht.

Zweitens: Wenn zufällig jemand wegen eines organischen Fehlers für eine Art von Wahrnehmung nicht empfänglich ist, so finden wir immer, daß er ebenso unempfänglich für die entsprechenden Vorstellungen ist. Ein Blinder kann sich keinen Begriff von Farben machen, noch ein Tauber von Tönen. Wenn einer von beiden den ihm fehlenden Sinn zurück erhält, so öffnet sich mit diesem neuen Einlaß für seine Wahrnehmungen auch ein neuer Einlaß für die Vorstellungen, und es macht ihm keine Schwierigkeit, sich diese Gegenstände vorzustellen. Ebenso verhält es sich, wenn ein zur Erregung einer bestimmten Wahrnehmung geeigneter Gegenstand noch nie mit dem Organ in Berührung kam. Ein Lappländer oder Neger hat keinen Begriff vom Wohlgeschmack des Weines. Und obwohl Fälle eines ähnlichen geistigen Mangels selten oder niemals vorkommen, wo jemand ein seiner Gattung eigentümliches Gefühl oder einen Affekt nie erlebt hat oder dessen gänzlich unfähig ist, so läßt sich hier doch das gleiche, wenn auch in geringerem Grade, beobachten. Ein Sanftmütiger kann sich keine Vorstellung von eingewurzelter Rachsucht oder Grausamkeit machen; und ein selbstsüchtiges Herz kann sich die Höhepunkte der Freundschaft und Großmut nicht vorstellen. Es wird anstandlos zugegeben, daß andere Wesen viele Sinne besitzen

mögen, von denen wir uns kein Vorstellungsbild machen können; weil uns ihre Vorstellungen nie auf die einzige Weise zugeführt worden sind, durch die eine Vorstellung in den Geist eintreten kann, nämlich durch wirkliches Empfinden und Wahrnehmen.

Es gibt indessen eine dem entgegenstehende Erscheinung, die beweisen könnte, daß ein Aufsteigen von Vorstellungen, unabhängig von den ihnen entsprechenden Eindrücken, nicht unbedingt unmöglich ist. Ich glaube, es wird wohl bereitwillig zugegeben werden, daß die einzelnen gesonderten Vorstellungen von Farben, die durch das Auge eingehen, oder von Tönen, welche das Ohr zuführt, wirklich voneinander verschieden und doch zu gleicher Zeit einander ähnlich sind. Gilt dies nun von verschiedenen Farben, so muß es nicht minder von verschiedenen Schattierungen derselben Farbe gelten; jede Schattierung erzeugt eine gesonderte, von den übrigen unabhängige Vorstellung. Wollte man dies leugnen, so wäre es möglich, durch eine stetige Abstufung von Schattierungen eine Farbe unmerklich in die ihr am fernsten stehende überzuführen; und wer keinen Unterschied für die Mittelstufen anerkennen will, darf ohne Ungereimtheit auch nicht die Gleichheit der Endglieder ableugnen. Angenommen nun, ein Mensch habe sich dreißig Jahre lang seines Augenlichts erfreut, sei mit Farben allerart vollkommen vertraut geworden, ausgenommen mit einer bestimmten Schattierung, z. B. von Blau, die ihm zufällig nie begegnet ist. Legt man ihm alle verschiedenen Schattierungen dieser Farbe vor außer dieser einen, stetig absteigend von der dunkelsten zur hellsten, so wird er offenbar da eine Lücke auffassen, wo jene Schattierung fehlt, und sich eines größeren Abstands zwischen den anstoßenden Farben an dieser Stelle als an allen anderen bewußt werden. Ich frage nun, ob es ihm möglich wäre, aus seiner eigenen Einbildungskraft das hier Fehlende zu ergänzen und die Vorstellung dieser besonderen Schattierung in sich aufsteigen zu lassen, obgleich seine Sinne sie ihm niemals zugeführt hatten? Ich glaube, nur wenige werden meinen, daß er es nicht könne; und dies kann als Beweis

gelten, daß einfache Vorstellungen nicht immer und überall von den entsprechenden Eindrücken herstammen; indes ist dieser Fall so vereinzelt, daß er kaum unserer Beachtung wert ist und nicht verdient, daß wir allein seinetwegen unseren allgemeinen Grundsatz abändern.

Hier haben wir also einen Satz, der nicht allein in sich einfach und verständlich scheint, sondern der auch bei richtiger Anwendung jede Streitfrage ebenso verständlich machen und all jenes Gewäsch beseitigen könnte, welches so lange die metaphysischen Gedankengänge beherrscht und in Unehre gebracht hat. Alle Vorstellungen, besonders die abstrakten, sind von Natur matt und dunkel; der Geist hat sie nur wenig in der Gewalt, sie werden leicht mit anderen ähnlichen Vorstellungen verwechselt; und haben wir häufig einen Ausdruck gebraucht, wenn auch ohne feste Bedeutung, so bilden wir uns leicht ein, daß eine bestimmte Vorstellung mit ihm verknüpft sei. Im Gegensatz dazu sind alle Eindrücke, d. h. alle Wahrnehmungen, äußere wie innere, stark und lebendig; die Grenzen zwischen ihnen sind genauer bestimmt, und, was sie anlangt, ist es nicht leicht, zu irren oder fehlzugreifen. Haben wir daher Verdacht, daß ein philosophischer Ausdruck ohne irgend einen Sinn oder eine Vorstellung gebraucht werde, was nur zu häufig ist, so brauchen wir bloß nachzuforschen, von welchem Eindruck stammt diese angebliche Vorstellung her? Und läßt sich durchaus kein solcher aufzeigen, so wird dies zur Bestätigung unseres Verdachts dienen. Indem wir die Vorstellungen in ein so klares Licht stellen, dürfen wir billig hoffen, allem Streit, der über ihre Natur und Wirklichkeit sich erheben könnte, ein Ende zu machen.[1])

[1]) Wahrscheinlich haben diejenigen, welche angeborene Vorstellungen leugnen, damit weiter nichts gemeint, als daß alle Vorstellungen Abbilder unserer Eindrücke seien; allerdings muß zugegeben werden, daß die hier gebrauchten Ausdrücke weder so vorsichtigt gewählt, noch genau genug bestimmt sind, um allen Mißverständnissen über ihre Lehre vorzubeugen. Denn was versteht man unter angeboren?

Bedeutet angeboren das gleiche wie natürlich, so müssen wir jede Auffassung und Vorstellung des Geistes als angeboren oder natürlich anerkennen, in welchem Sinne wir auch dies letztere Wort gebrauchen: als Gegensatz zum Ungewöhnlichen, Künstlichen oder Wunderbaren. Soll angeboren bedeuten: gleichzeitig mit der Geburt, so scheint mir der Streit leichtfertig; es lohnt sich auch nicht der Mühe, zu untersuchen, in welchem Zeitpunkt das Denken beginnt, ob vor, bei oder nach der Geburt. Ferner scheint das Wort Vorstellung von Locke und anderen gewöhnlich in einem sehr laxen Sinne genommen zu werden; nämlich als Bezeichnung jeder Art von Auffassung, für Wahrnehmungen und Affekte sowohl als für Gedanken. Aber dann möchte ich wohl wissen, was bei dieser Bedeutung mit der Behauptung eigentlich gemeint ist, die Selbstliebe, die Kränkung über Unrecht oder die Geschlechtsliebe seien nicht angeboren?

Werden aber die Bezeichnungen Eindrücke und Vorstellungen im oben erklärten Sinne gebraucht und wird unter angeboren das verstanden, was ursprünglich, d. h. von keiner vorangegangenen Auffassung das Abbild ist, dann können wir wohl behaupten, daß alle unsere Eindrücke angeboren und unsere Vorstellungen nicht angeboren sind.

Offen gestanden bin ich der Ansicht, daß Herr Locke in diese Fragestellung von den Schulgelehrten hineingelockt worden ist, die durch unbestimmte Ausdrücke ihre Streitigkeiten ermüdend in die Länge ziehen, ohne je den strittigen Punkt zu berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Weitschweifigkeit scheint sich durch alle Gedankengänge dieses großen Philosophen auf diesem wie auf den meisten andern Gebieten zu ziehen.

Dritter Abschnitt.

Über die Assoziation[1]) der Vorstellungen.

Es ist offenbar, daß ein Prinzip für die Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gedanken oder Vorstellungen des Geistes besteht, und daß sie bei ihrem Erscheinen im Gedächtnis oder in der Einbildungskraft einander in gewissem Grade methodisch und regelmäßig einführen. Bei ernsthafterem Nachdenken oder Gespräch ist dies so auffallend, daß irgend ein einzelner Gedanke, der die regelmäßige Folge oder Kette von Vorstellungen durchbricht, sofort bemerkt und zurückgewiesen wird. Und selbst in unseren wildesten und schwärmendsten Phantasien, ja in unseren Träumen, läßt die Überlegung uns finden, daß die Einbildungskraft nicht ganz aufs Geratewohl ausschweifte, sondern daß zwischen den verschiedenen einander folgenden Vorstellungen doch noch eine Verknüpfung bestehen blieb. Wollte man das ungebundenste und freieste Gespräch niederschreiben, so würde man sofort ein Etwas beobachten, welches es bei allen Übergängen verknüpfte. Oder wo dies fehlt, da wird die Person, welche den Faden des Gesprächs abbrach, doch angeben können, daß in ihrem Geist insgeheim eine Folge von Gedanken sich abgewickelt habe, durch die sie allmählich vom Gegenstand der Unterhaltung abgelenkt worden sei. In verschiedenen Sprachen, selbst dort, wo nicht die geringste Verknüpfung oder Beeinflussung vermutet werden kann, zeigt es sich, daß Wörter, die höchst zusammengesetzte Vorstellungen ausdrücken, doch nahezu einander entsprechen; ein sicherer Beweis dafür, daß die einfachen, in den zusammengesetzten enthaltenen Vorstellungen durch irgend ein allge-

[1]) Ausgabe E und F: Verknüpfung.

meines Prinzip verbunden sind, welches auf die ganze Menschheit den gleichen Einfluß übt.

Obwohl die Verknüpfung verschiedener Vorstellungen zu augenfällig ist, um der Beachtung zu entgehen, so finde ich doch nicht, daß irgend ein Philosoph versucht hat, alle Prinzipien der Assoziation aufzuführen und zu ordnen; und doch scheint der Gegenstand des Interesses wert. Soviel ich sehe, gibt es nur drei Prinzipien der Vorstellungsverknüpfung, nämlich Ähnlichkeit, Berührung in Zeit oder Raum, und Ursache und Wirkung.

Daß diese Prinzipien zur Verknüpfung von Vorstellungen dienen, dürfte wenig Zweifeln begegnen. Ein Gemälde führt unsere Gedanken naturgemäß zu dem Urbild (Ähnlichkeit); die Erwähnung des einen Gemachs in einem Gebäude bringt ganz natürlich die Frage und das Gespräch auf die anderen (Berührung); und wenn wir uns eine Wunde vorstellen, so läßt es sich kaum vermeiden, an den Schmerz zu denken, der ihr folgt (Ursache und Wirkung). Daß aber diese Aufzählung vollständig sei und weiter keine Prinzipien der Assoziation beständen, mag sich schwer auf eine für den Leser oder uns selbst befriedigende Art beweisen lassen. Alles, was sich in solchen Fällen tun läßt, kommt darauf hinaus, mehrere Einzelfälle durchzugehen, sorgfältig das Prinzip zu untersuchen, welches die verschiedenen Gedanken aneinander knüpft, und nicht aufzuhören, ehe wir das Prinzip so allgemein wie möglich gestaltet haben.[1]) Je mehr Fälle wir untersuchen und je mehr Sorgfalt wir anwenden, um so größere Sicherheit werden wir gewinnen, daß die Aufstellung, die wir aus der Gesamtübersicht gewinnen, erschöpfend und vollständig ist.

---

[1]) So ist z. B. Kontrast oder Widerstreit auch eine Verknüpfung zwischen Vorstellungen, doch läßt sie sich vielleicht als eine Mischung von Verursachung und Ähnlichkeit betrachten. Wo zwei Dinge einander widerstreiten, zerstört eines das andere, d. h. die Ursache der Vernichtung eines Gegenstandes und die Vorstellung dieser Vernichtung schließen die Vorstellung seines früheren Daseins ein.

[In den Ausgaben E bis Q fährt der Essay fort: Anstatt uns mit solchen Einzelheiten zu befassen, die zu vielen unnützen Spitzfindigkeiten führen würden, wollen wir einige Wirkungen dieser Verknüpfung auf die Affekte und die Einbildungskraft betrachten; wir eröffnen hiermit wohl ein Feld der Spekulation, das unterhaltender ist und vielleicht lehrreicher als das andere.

Da der Mensch ein vernünftiges Wesen ist und beständig sein Glück verfolgt, das er durch Befriedigung eines Affekts oder einer Neigung zu erlangen hofft, so handelt, spricht oder denkt er selten ohne Vorsatz und Absicht. Immer sieht er einen Zweck vor sich; und wie ungeeignet die Mittel auch manchmal sein mögen, die er zur Erreichung seines Endziels wählt, so behält er doch irgend ein Ziel im Auge. Nicht einmal seine Gedanken und Überlegungen wird er verschleudern, wo er keinerlei Befriedigung davon zu ernten hofft.

In allen schöpferischen Werken ist es daher erforderlich, daß der Schriftsteller irgend einen Plan oder Zweck habe; und mag ihn auch die Heftigkeit des Gedankens von diesem Plan abdrängen, wie in einer Ode, oder mag er ihn sorglos fallen lassen, wie in einer Epistel oder in einem Essay, stets muß doch irgend ein Ziel oder eine Absicht durchscheinen, im Ausgangspunkt, wenn nicht in dem Aufbau des ganzen Werks. Ein ganz planloses Erzeugnis gliche mehr den irren Reden eines Wahnsinnigen, als der besonnenen Arbeit von Talent und Gelehrsamkeit.

Da diese Regel keine Ausnahme gestattet, so folgt daraus, daß in erzählenden Werken die Ereignisse oder Handlungen, die der Schriftsteller berichtet, durch eine Art von Kette oder Band verknüpft sein müssen. Sie müssen in der Einbildung aufeinander bezogen sein und gewissermaßen eine Einheit bilden, durch die sie unter einen Plan oder Gesichtspunkt zu bringen sind, und die Ziel und Zweck des Schriftstellers bei seinem ersten Entwurf gewesen sein kann.

Dies verknüpfende Prinzip zwischen den einzelnen, den Gegenstand eines Gedichts oder einer Geschichte bildenden Ereignissen kann sehr ver-

schieden sein je nach den verschiedenen Absichten des Dichters oder Geschichtschreibers. Ovid hat seinen Plan auf dem verknüpfenden Prinzip der Ähnlichkeit erbaut. Jede märchenhafte Verwandlung durch die wundertätige Kraft der Götter fällt in den Bereich seiner Arbeit. Es bedarf bloß dieses einen Umstands an einem beliebigen Ereignis, um es seinem ursprünglichen Plan oder Zweck einzugliedern.

Ein Chronist oder Geschichtschreiber, der die Geschichte Europas in einem bestimmten Jahrhundert zu schreiben unternähme, würde sich durch die Verknüpfungsart der Berührung in Zeit und Raum leiten lassen. Alle Ereignisse, die sich in diesem Teil des Raums und Abschnitt der Zeit zutragen, gehören in seinen Plan, seien sie auch in anderer Hinsicht ungleichartig und ohne Verknüpfung. Eine Art von Einheit bleibt ihnen bei all ihrer Verschiedenheit.

Doch die gebräuchlichste Art der Verknüpfung zwischen verschiedenen Ereignissen, die in ein erzählendes Werk eingehen, ist die von Ursache und Wirkung: hierbei zeichnet der Geschichtschreiber den Ablauf der Handlungen nach ihrer natürlichen Ordnung, steigt zu ihren geheimen Quellen und Prinzipien auf und beschreibt ihre letzten Folgen. Er wählt als Gegenstand einen bestimmten Teil jener großen Kette von Ereignissen, die die Menschheitsgeschichte ausmachen. Jedes Glied dieser Kette sucht er in seiner Erzählung zu berühren. Manchmal vereitelt unvermeidliche Unwissenheit all seine Bemühungen; manchmal ersetzt er durch Vermutung, was an Wissen fehlt; und immer ist er sich bewußt: je lückenloser die Kette ist, die er seinen Lesern bietet, um so vollkommener ist seine Arbeit. Er sieht ein, daß die Kenntnis der Ursachen nicht nur die befriedigendste ist — denn diese Beziehung oder Verknüpfung ist die stärkste von allen —, sondern auch die lehrreichste; denn allein dies Wissen befähigt uns, über die Ereignisse Gewalt zu haben und die Zukunft zu beherrschen.

Hieraus können wir denn auch einen Begriff von jener Einheit der Handlung gewinnen, über die seit Aristoteles alle Kunstgelehrten so viel geredet haben; vielleicht ohne großen Nutzen, so

lange sie sich in ihrem Geschmack und Gefühl nicht von philosophischer Genauigkeit leiten ließen. Es zeigt sich, daß in allen epischen sowohl als tragischen Dichtwerken eine gewisse Einheit erfordert wird, und daß wir in keinem Falle unsere Gedanken beliebig schweifen lassen dürfen, wenn wir ein Werk hervorbringen wollen, das der Menschheit irgend dauernden Genuß gewährt. Es zeigt sich ferner, daß selbst der Biograph, der das Leben des Achilles beschriebe, die Ereignisse so verknüpfen würde, daß er ihre gegenseitige Abhängigkeit und Beziehung darstellte, genau so wie der Dichter, der den Zorn des Helden zum Gegenstand seiner Erzählung wählte.[1]) Nicht nur in einem beschränkten Abschnitt des Lebens stehen die Handlungen des Menschen in Abhängigkeit voneinander, sondern auch während seiner ganzen Dauer, von der Wiege bis zum Grabe; und es geht nicht an, ein noch so winziges Glied aus dieser regelmäßigen Kette zu lösen, ohne die ganze Reihenfolge der Ereignisse in Mitleidenschaft zu ziehen. Daher unterscheidet sich die in Biographien und Geschichtschreibung vorgefundene Einheit der Handlung von der in der epischen Dichtung nicht der Art, sondern dem Grade nach. In der epischen Dichtung ist die Verknüpfung zwischen den Ereignissen enger und fühlbarer; die Erzählung erstreckt sich nicht über eine so lange Zeitspanne, und die handelnden Personen eilen einem bedeutsamen Abschnitt zu, der die Neugierde des Lesers befriedigt. Dies Verfahren des Epikers beruht auf jenem besonderen Zustand der Einbildungskraft und der Affekte, der Voraussetzung dieser Schaffensart. Die Einbildung des Schriftstellers wie des Lesers ist belebter und die Affekte erhitzter als bei Geschichtschreibung, Biographie oder irgend einer Art von Bericht, der sich auf strenge Wahrheit und Wirklichkeit beschränkt. Betrachten wir die Wirkung dieser

[1]) Im Gegensatz zu Aristoteles: *μῦθος δ'ἐστὶν εἷς, οὐχ ὥσπερ τινὲς οἴονται, ἐὰν περὶ ἕνα ᾖ. πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν. οὕτω δὲ καὶ πράξεις ἑνὸς πολλαί εἰσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις*, etc. *κεφ. ἡ.* 1450[a].

beiden Umstände, der belebten Einbildung und der erhitzten Affekte, Umstände, die zur Dichtung besonders der epischen Gattung vor anderen Kunstarten gehören, und prüfen wir den Grund, warum sie eine strengere und engere Einheit der Fabel erheischen.

Erstens: Alle Dichtung, als eine Art von Malerei, bringt uns näher an die Dinge heran als jede andere Art der Erzählung, wirft helleres Licht auf sie und zeichnet deutlicher jene kleinsten Umstände, die zwar dem Geschichtschreiber überflüssig erscheinen, aber doch gewaltig die Schilderung beleben und der Phantasie behagen. Sei es auch nicht notwendig, daß uns, wie in der Ilias, jedesmal mitgeteilt wird, wann der Held seine Schuhe schnallt und seine Beinschienen knüpft, so ist es doch vielleicht erforderlich, ausführlicher in den Einzelheiten zu sein als in der Henriade, worin die Begebenheiten nur so flüchtig gestreift werden, daß wir kaum in Muße uns mit dem Ort und der Handlung vertraut machen können. Wollte also ein Dichter in seinem Stoff eine große Zeitspanne oder Ereignisfolge umfassen und etwa Hektors Tod bis zu seinen fernliegenden Ursachen, dem Raub der Helena oder dem Urteil des Paris verfolgen, so müßte er sein Gedicht maßlos ausdehnen, um diese große Leinwand mit richtig gemalten Bildwerken auszufüllen. Die durch solche Reihe dichterischer Schilderungen erregte Einbildungskraft des Lesers und seine von dauernder Teilnahme mit den Handelnden beunruhigten Affekte müssen lange vor Abschluß der Erzählung erlahmen und in Mattigkeit und Überdruß durch die wiederholte Heftigkeit derselben Gemütsbewegungen versinken.

Zweitens: daß ein Epiker die Ursachen nicht weit hinauf verfolgen darf, erhellt ferner aus einem anderen Grunde, der aus einer noch bemerkenswerteren und eigentümlicheren Beschaffenheit der Affekte abfließt. Es leuchtet ein, daß in einem sachgemäß aufgebauten Werk sämtliche Gemütserregungen, welche all die beschriebenen und dargestellten Ereignisse auslösen, sich gegenseitig verstärken. Während alle Helden auf einem gemeinsamen Schauplatz beschäftigt sind und jede Handlung

fest mit dem Ganzen verknüpft ist, wird das Interesse dauernd wachgehalten und die Affekte wandern leicht von einem Gegenstande zu dem anderen. Indem die feste Verknüpfung der Ereignisse den Übergang der Gedanken oder der Einbildung vom einen zum anderen erleichtert, erleichtert sie auch die Überleitung der Affekte und hält die Gemütserregungen in derselben Bahn und Richtung. Unser teilnehmendes Interesse für Eva bereitet einer ähnlichen Teilnahme für Adam den Weg; die Erregung erhält sich nahezu vollkommen bei der Übertragung, und der Geist erfaßt den neuen Gegenstand unmittelbar als demjenigen nahe verwandt, der vordem seine Aufmerksamkeit fesselte. Wollte der Dichter aber vollständig von seinem Gegenstand abschwenken und eine neue Person ohne jede Verknüpfung mit den übrigen Handelnden einführen, so würde die Einbildungskraft den Übergang durchbrochen fühlen, und der neuen Lage anfangs kühl gegenüber stehen. Langsam würde sie sich wieder erwärmen; doch bei der Rückkehr zu dem Hauptthema der Dichtung gewissermaßen fremden Boden betreten und aufs neue ihr Interesse anregen müssen, um den Hauptheldeu Teilnahme zu schenken. In geringerem Grade stellt sich der nämliche Übelstand ein, wo der Dichter seine Ereignisse zu weit hinausführt und Handlungen verbindet, die zwar nicht gänzlich beziehungslos sind, doch keine so strenge Verknüpfung besitzen, wie sie zur Überleitung der Affekte erfordert wird. Hier entspringt das Kunstmittel der rückgreifenden Erzählung, dessen sich die Odyssee und Äneis bedienen. Da wird der Held zuerst nahe am Zielpunkt seiner Pläne eingeführt, und zeigt uns später, gleichsam im Fernblick, die entlegeneren Ereignisse und Ursachen. So wird des Lesers Neugierde unmittelbar erregt, die Ereignisse ziehen in rascher Folge und sehr enger Verknüpfung vorüber; das Interesse wird wach gehalten und dank der nahen Verwandtschaft der Gegenstände wächst es stetig vom Anfang bis zum Ende der Erzählung.

Dieselbe Regel gilt für die dramatische Poesie; auch hier geht es niemals an, in einem regelrechten Kunstwerk eine Person einzuführen, die keine oder

nur eine geringe Verknüpfung mit den Hauptgestalten der Handlung hat. Das Interesse des Zuschauers darf durch keine Vorgänge abgelenkt werden, die sich von den übrigen trennen und sondern. So etwas unterbricht den Ablauf der Affekte und verhindert jene Wechselbeziehung der einzelnen Gemütsbewegungen, in der ein Vorgang den Eindruck des anderen verstärkt und Mitleid und Schrecken, die er erregt, auf jeden folgenden Vorgang überleitet, bis das Ganze jenes beschleunigte Tempo erreicht, das der Bühne eigentümlich ist. Wie muß es diese warme Ergriffenheit dämpfen, wenn plötzlich eine neue Handlung und neue Personen gänzlich unvermittelt mit den früheren vorgeführt werden, wenn eine so fühlbare Bresche und Lücke im Ablauf der Affekte infolge dieser Bresche in der Verknüpfung der Vorstellungen sich zeigt, und anstatt daß die Teilnahme von einem Vorgang auf den folgenden übertragen wird, jeden Augenblick ein neues Interesse erregt, und Anteil an einem neuen Vorgang der Handlung genommen werden muß?

[Die Ausgaben E bis N fügen hier folgenden Absatz ein: Obgleich diese Regel über die Einheit der Handlung der dramatischen und epischen Dichtung gemeinsam ist, so läßt sich doch wohl ein Unterschied zwischen ihnen beobachten, der vielleicht unsere Aufmerksamkeit verdienen dürfte. In beiden Kunstarten wird Einheit und Einfachheit der Handlung gefordert, um das Interesse und die Anteilnahme ganz und ohne Ablenkung zu erhalten. In der epischen oder erzählenden Dichtung ist aber diese Regel noch auf eine andere Grundlage gestellt, nämlich auf die Notwendigkeit, der jeder Schriftsteller unterliegt: irgend einen Plan oder Abriß zu entwerfen, ehe er eine Abhandlung oder Erzählung beginnt, und seinen Stoff unter eine allgemeine Übersicht oder einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen, der den beständigen Gegenstand seiner Aufmerksamkeit bilden kann. Da der Verfasser in dramatischen Werken völlig zurücktritt und der Zuschauer sich bei der dargestellten Handlung wirklich zugegen wähnt, so trifft diese Erwägung für die Bühne nicht

zu, sondern jede beliebige Wechselrede oder Unterhaltung darf eingeführt werden, die ohne Unwahrscheinlichkeit an jener bestimmten Stelle des Raums, die das Theater vorstellt, sich zugetragen haben könnte. Daher wird in all unseren englischen Lustspielen, selbst in denen von Congreve, die Einheit der Handlung nie streng beobachtet; der Dichter hält es vielmehr für genügend, wenn seine Personen irgendwie zueinander in Beziehung stehen durch Blutsverwandtschaft oder das Zusammenleben in einer Familie; und er führt sie nachher in einzelnen Szenen ein, wo sie ihr Temperament und ihren Charakter entfalten, ohne die Haupthandlung sonderlich vorwärts zu bringen. Die doppelten Verwicklungen bei Terenz sind Freiheiten der gleichen Art, wenn auch geringeren Grades. Und ist auch diese Führung nicht ganz nach der Regel, so ist sie doch der Eigenart des Lustspiels nicht ganz unangemessen, wo die Erregungen und Affekte nicht zu solcher Höhe gesteigert werden wie im Trauerspiel; und zugleich mildert die Erdichtung oder Darstellung einigermaßen solche Freiheiten. In einem erzählenden Gedicht beschränkt der erste Vorsatz oder Entwurf den Verfasser auf einen Stoff, und alle derartigen Abschweifungen würden auf den ersten Blick als unsinnig und entstellend verworfen werden. Weder Boccaccio, La Fontaine noch sonst ein Schriftsteller dieser Art haben sie sich jemals erlaubt; obgleich Belustigung ihr Hauptzweck war.]

Um zu dem Vergleich der Geschichte mit der epischen Dichtung zurückzukehren, so können wir aus den vorhergehenden Gedankengängen schließen, daß eine gewisse in allen Schöpfungen erforderte Einheit in der Geschichte so wenig wie in jeder anderen fehlen darf; daß in der Geschichte die Verknüpfung der einzelnen Ereignisse, wodurch sie zu einem Ganzen vereinigt werden, die Beziehung von Ursache und Wirkung ist, die nämliche, welche die epische Dichtung beherrscht, und daß in letzterer diese Verknüpfung enger und fühlbarer zu sein hat wegen der lebhaften Einbildung und heftigen Affekte, die der Dichter in seiner Erzählung anregen muß. Der Pelo-

ponnesische Krieg ist ein geeigneter Vorwurf für die Geschichtschreibung, die Belagerung von Athen für ein episches Gedicht und der Tod des Alcibiades für ein Trauerspiel.

Da nun der Unterschied zwischen Geschichte und Epos nur in den Graden der Verknüpfung besteht, die jene verschiedenen Ereignisse, welche ihren Stoff ausmachen, verbinden, so wird es schwierig, wenn nicht unmöglich sein, in Worten die Schranken genau zu bestimmen, die sie voneinander trennen. Das ist mehr Sache des Geschmacks als der Vernunfttätigkeit, und vielleicht mag diese Einheit oft an einem Stoff entdeckt werden, an dem wir sie auf den ersten Blick und bei abstrakter Erwägung am wenigsten erwarten würden.

Ersichtlich überschreitet Homer im Laufe seiner Erzählung die erste Anlage seines Vorwurfs, und der Zorn des Achilles, der den Tod Hektors verursachte, ist nicht mehr derselbe, der soviel Unheil über die Griechen brachte. Aber die feste Verknüpfung zwischen diesen beiden Erregungen, der schnelle Übergang von einer zur anderen, der Kontrast in der Wirkung von Eintracht und Zwietracht zwischen den Fürsten, und die natürliche Neugierde, den Achilles nach so langer Ruhe in die Handlung eingreifen zu sehen — all diese Ursachen reißen den Leser mit fort und erzeugen eine genügende Einheit im Gegenstand. Es könnte Milton vorgeworfen werden, bei ihm seien die Ursachen in zu weite Ferne gerückt, und die Empörung der Engel bewirke den Sündenfall des Menschen durch eine Ereigniskette, die nicht nur recht lang, sondern auch voller Zufälligkeiten sei, abgesehen davon, daß die Erschaffung der Welt, die er ausführlich beschreibt, nicht in höherem Grade Ursache dieser Katastrophe ist, als der Schlacht von Pharsalus oder eines beliebigen anderen Ereignisses, das sich je zugetragen hat. Betrachten wir aber anderseits, daß all diese Ereignisse, die Empörung der Engel, die Erschaffung der Welt und der Sündenfall des Menschen, einander darin ähneln, daß sie Wunder sind und außerhalb des gewöhnlichen Naturlaufs stehen; daß sie ein-

ander in der Zeit berühren sollen; endlich, daß sie losgelöst von allen anderen Ereignissen und als die einzigen ursprünglichen Tatsachen, welche die Offenbarung verrät, auf einmal in die Augen fallen und naturgemäß im Denken und in der Einbildung einander zurückrufen. Wenn wir all diese Umstände betrachten, sage ich, werden wir finden, daß diese Teile der Handlung genügende Einheit besitzen, um in einer Fabel oder Erzählung zusammengefaßt zu werden. Hinzufügen ließe sich, daß die Empörung der Engel und der Sündenfall des Menschen eine eigentümliche Ähnlichkeit als Seitenstücke zueinander besitzen und dem Leser dieselbe Lehre vorhalten, den Gehorsam gegen unseren Schöpfer.

Ich habe diese losen Bemerkungen hingeworfen, um die Wißbegierde der Philosophen anzuregen und mindestens die Vermutung, wenn nicht die volle Überzeugung hervorzurufen, daß hier ein ergiebiger Stoff vorliegt und daß viele Tätigkeiten des menschlichen Geistes von der Verknüpfung oder Assoziation der Vorstellungen abhängen, wie wir sie hier auseinandergesetzt haben. Im besonderen dürfte wohl die Wechselwirkung zwischen Affekten und Einbildungskraft bemerkenswert erscheinen. Wir beobachten nämlich, daß die durch einen Gegenstand ausgelösten Erregungen sich leicht auf einen anderen mit ihm verknüpften übertragen, dagegen nur schwer oder überhaupt nicht auf verschiedene Gegenstände überfließen, die in keiner Weise miteinander verknüpft sind. Wenn ein urteilsloser Verfasser in ein Werk einander fremde Personen und Handlungen einführt, so gibt er jene Verkettung der Gemütserregungen auf, durch die allein er das Herz fesselt und die Affekte zu angemessener Höhe und Dauer erheben kann. Eine vollständige Erklärung dieses Prinzips und aller seiner Folgen würde uns in allzu tiefe und für diese Untersuchung zu umfassende Gedankengänge führen. Es genügt für diesmal, den Satz aufgestellt zu haben, daß die drei verknüpfenden Prinzipien für alle Vorstellungen sind: Die Beziehungen der Ähnlichkeit, Berührung und Verursachung.]

Vierter Abschnitt.

Skeptische Zweifel in betreff der Verstandestätigkeiten.

Erster Teil.

Alle Gegenstände der menschlichen Vernunft und Forschung lassen sich naturgemäß in zwei Arten zerlegen, nämlich in Beziehungen von Vorstellungen und in Tatsachen. Von der ersten Art sind die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; und kurz gesagt, jede Behauptung von entweder intuitiver oder demonstrativer Gewißheit. Daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf gleich der Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art sind durch die reine Tätigkeit des Denkens zu entdecken, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein. Wenn es auch niemals einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.

Tatsachen, der zweite Gegenstand der menschlichen Vernunft sind nicht in gleicher Weise als gewiß verbürgt; ebensowenig ist unsere Evidenz von ihrer Wahrheit, wenn auch noch so stark, von der gleichen Art wie bei der vorhergehenden. Das Gegenteil jeder Tatsache bleibt immer möglich, denn es kann niemals einen Widerspruch in sich schließen und wird vom Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit vor-

gestellt, als wenn es noch so sehr mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, daß sie aufgehen wird. Wir würden daher vergeblich versuchen, seine Falschheit zu demonstrieren. Wäre er demonstrativ falsch, so enthielte er einen Widerspruch und ließe sich niemals deutlich vom Geiste vorstellen.

Es dürfte also des Interesses wert sein, die Natur jener Evidenz zu erforschen, die uns jede wirkliche Existenz und Tatsache sicherstellt, welche über das gegenwärtige Zeugnis der Sinne oder die Angaben unseres Gedächtnisses hinausgehen. Es fällt auf, daß dieser Teil der Philosophie bei den Alten wie bei den Neueren wenig gepflegt worden ist; und daher mögen unsere Zweifel und Irrtümer bei der Verfolgung einer so wichtigen Untersuchung um so entschuldbarer sein, als wir diese schwierigen Pfade ganz ohne Führer und Weiser beschreiten. Sie können sich sogar als nützlich erzeigen, wenn sie die Wißbegierde wecken und jenes unbedingte Vertrauen und Sicherheitsgefühl zerstören, welches Gift für alle Vernunfttätigkeit und freie Forschung ist. Die Entdeckung von Mängeln in der üblichen Philosophie wenn solche vorhanden, wird meines Erachtens nicht entmutigen, sondern gerade, wie so oft, ein Ansporn sein, etwas Vollständigeres und Befriedigenderes zu erstreben, als bisher dem Publikum geboten wurde.

Alle Denkakte, die Tatsachen betreffen, scheinen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Einzig mit Hilfe dieser Beziehung können wir über die Evidenz unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinausgehen. Würde man jemanden fragen, warum er irgend eine Tatsache glaubt, die nicht gegenwärtig ist, z. B. daß sein Freund auf dem Lande oder in Frankreich sich befindet, so würde er einen Grund angeben, und dieser Grund würde eine andere Tatsache sein, etwa ein von ihm erhaltener Brief, oder die Kenntnis seiner früheren Entschließungen und Zusagen. Findet jemand auf einer wüsten Insel eine Uhr oder sonst eine

Maschine, so würde er schließen, daß einst Menschen auf dieser Insel gewesen sind. All unsere Gedankengänge, die Tatsachen betreffen, sind von derselben Art. Es wird hier beständig vorausgesetzt, daß zwischen der gegenwärtigen Tatsache und der aus ihr abgeleiteten eine Verknüpfung besteht. Wäre kein Band zwischen ihnen vorhanden, so wäre die Ableitung völlig haltlos. Eine in der Dunkelheit vernommene artikulierte Stimme und vernünftige Rede versichern uns der Gegenwart irgend einer Person. Und warum? weil dies die Wirkungen menschlicher Bildung und Beschaffenheit und eng mit dieser verknüpft sind. Zergliedern wir alle anderen Gedankengänge solcher Art, so werden wir finden, daß sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründen und daß diese Beziehung eine nahe oder entfernte, eine direkte oder parallele ist. Hitze und Helligkeit sind Parallelwirkungen des Feuers, und die eine Wirkung kann mit Recht aus der anderen abgeleitet werden.

Wollen wir also eine befriedigende Aufklärung über die Natur jener Evidenz erhalten, die uns der Tatsachen versichert, so müssen wir untersuchen, wie wir zur Kenntnis von Ursache und Wirkung gelangen.

Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmelosen Satz hinzustellen, daß die Kenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkakte a priori gewonnen wird; sondern daß sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt, indem wir finden, daß gewisse Gegenstände beständig in Zusammenhang stehen. Es werde einem Manne von noch so starker natürlicher Vernunft und Begabung ein Gegenstand vorgelegt — ist dieser ihm gänzlich fremd, so wird er selbst bei der genauesten Prüfung der sinnlichen Eigenschaften desselben nicht imstande sein, irgend welche von seinen Ursachen oder Wirkungen zu entdecken. Gesetzt den Fall, Adam hätte anfänglich durchaus vollkommene Vernunftkräfte besessen, so hätte er doch aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers nicht herleiten können, daß es ihn ersticken, noch aus der Helligkeit und Wärme des Feuers, daß es ihn verzehren würde. Kein Gegenstand enthüllt jemals durch die Eigenschaften, die den Sinnen er-

scheinen, die Ursachen, die ihn hervorgebracht haben, noch die Wirkungen, die aus ihm entspringen werden; auch kann unsere Vernunft ohne Beistand der Erfahrung niemals irgendwelche Ableitungen in bezug auf wirkliches Dasein und Tatsachen vollziehen.

Dieser Satz: daß Ursachen und Wirkungen nicht durch die Vernunft, sondern durch die Erfahrung zu entdecken sind, wird leicht für solche Gegenstände zugegeben werden, von denen wir uns erinnern, daß sie uns früher gänzlich unbekannt gewesen sind; müssen wir uns doch bewußt sein, daß wir damals völlig unfähig waren, vorauszusagen, was aus ihnen entstehen werde. Man gebe einem Menschen, der keinen Schimmer von Naturwissenschaft hat, zwei glatte Marmorstücke; und er wird nie entdecken, daß sie in einer Weise aneinander haften werden, die große Kraft erfordert, wenn man sie in senkrechter Richtung trennen will, während sie dem seitlichen Druck nur geringen Widerstand entgegensetzen. Bei Vorgängen, die wenig Analoges im gewöhnlichen Naturlauf besitzen, gibt man ebenfalls anstandlos zu, daß man sie nur aus der Erfahrung kennt; auch bildet niemand sich ein, daß die Entladung des Schießpulvers oder die Anziehungskraft eines Magneten je durch Begründungen a priori entdeckt werden könnte. Ebenso sträuben wir uns nicht, all unsere Kenntnis von Wirkungen, deren Abhängigkeit von einem verwickelten Getriebe oder einem verborgenen Aufbau der Teile angenommen wird, der Erfahrung zuzuschreiben. Wer wollte behaupten, den letzten Grund dafür angeben zu können, daß Milch und Brot eine geeignete Nahrung für Menschen, aber nicht für Löwen oder Tiger ist?

Doch die gleiche Wahrheit scheint vielleicht auf den ersten Blick nicht die gleiche Evidenz zu haben, wenn sie sich auf Ereignisse bezieht, die uns von unserem ersten Eintritt in die Welt an vertraut geworden sind, die eine genaue Analogie zu dem ganzen Naturlauf zeigen, und die von den einfachen Eigenschaften der Dinge abhängen sollen, nicht von einem verborgenen Aufbau der Teile. Wir sind geneigt, uns einzubilden, wir könnten diese Wirkungen ohne Er-

fahrung durch reine Tätigkeit unserer Vernunft entdecken. Wir meinen, wenn wir plötzlich in die Welt gestellt würden, so hätten wir von Anfang an herleiten können, daß eine Billardkugel durch Stoß einer anderen Bewegung mitteilen würde, und daß wir nicht auf das Ereignis hätten zu warten brauchen, um mit Gewißheit darüber auszusagen. So groß ist der Einfluß der Gewohnheit, daß da, wo sie am stärksten ist, sie nicht nur unsere natürliche Unwissenheit verdeckt, sondern auch sich selbst verbirgt, und nur deshalb nicht da zu sein scheint, weil sie in höchstem Grade vorhanden ist.

Um uns aber zu überzeugen, daß alle Naturgesetze und alle Vorgänge an Körpern ausnahmelos nur durch Erfahrung gekannt werden, mögen vielleicht folgende Überlegungen genügen. Wird uns ein beliebiger Gegenstand vorgelegt und wir sollen die von ihm ausgehende Wirkung angeben, ohne frühere Beobachtungen zu Rate zu ziehen — auf welche Weise, in aller Welt, soll der Geist dabei zu Werke gehen? Er muß sich ein Ereignis erfinden oder ausdenken, das er dem Gegenstand als dessen Wirkung zuschreibt; es ist aber klar, daß diese Erfindung nur durchaus willkürlich sein kann. Der Geist kann unmöglich je die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, selbst bei der genauesten Untersuchung und Prüfung. Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden. Die Bewegung der zweiten Billardkugel ist ein völlig verschiedenes Ereignis von der Bewegung der ersten; auch ist in der einen nichts enthalten, das die leiseste Andeutung der anderen lieferte. Ein Stein oder ein Metallstück, das in die Luft erhoben und dort ohne Stütze gelassen wird, fällt sofort nieder; betrachten wir aber die Sache a priori, läßt sich wohl irgend etwas an dieser Lage entdecken, das die Vorstellung einer Bewegung des Steins oder Metalls nach unten eher als nach oben oder nach irgend einer anderen Richtung erzeugte?

Und wie die erste Einbildung oder Erfindung einer besonderen Wirkung in allen Naturvorgängen da willkürlich bleibt, wo wir nicht die Erfahrung

befragen, so müssen wir als willkürlich auch das angenommene Band oder die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung ansehen, die sie zusammenhält und es unmöglich macht, daß eine andere Wirkung aus der Tätigkeit dieser Ursache folge. Sehe ich z. B. eine Billardkugel sich in gerader Linie gegen eine andere bewegen — selbst angenommen, die Bewegung der zweiten Kugel falle mir zufällig als das Ergebnis der Berührung oder des Stoßes ein — kann ich mir nicht vorstellen, daß hundert verschiedene Ereignisse ebensogut aus dieser Ursache hervorgehen könnten? Könnten nicht alle beiden Kugeln in voller Ruhe verharren? Könnte nicht der erste Ball in gerader Linie zurückprallen, oder von dem zweiten nach irgend einer Seite oder Richtung abspringen? All diese Annahmen sind widerspruchlos und vorstellbar. Weshalb sollten wir also der einen den Vorzug geben, die nicht widerspruchloser oder vorstellbarer ist als die übrigen? Alle Denkakte a priori werden nie imstande sein, uns eine Unterlage für diese Bevorzugung zu liefern.

Mit einem Wort, jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis. Sie kann daher in der Ursache nicht entdeckt werden, und was man sich zuerst a priori von ihr erfindet oder vorstellt, muß gänzlich willkürlich sein. Und selbst nachdem sie uns in den Sinn gekommen, muß ihr Zusammenhang mit der Ursache ebenso willkürlich scheinen; weil es immer eine Menge anderer Wirkungen gibt, die der Vernunft genau so widerspruchlos und natürlich dünken müssen. Vergeblich würden wir uns also anmaßen, den Ablauf eines einzelnen Ereignisses zu bestimmen, oder irgend eine Ursache oder Wirkung herzuleiten, ohne den Beistand von Beobachtung und Erfahrung.

Hieraus läßt sich der Grund entnehmen, warum kein Philosoph, der verständig und bescheiden ist, sich jemals angemaßt hat, die letzte Ursache irgend eines Naturvorgangs anzugeben oder deutlich die Betätigung jener Kraft aufzuzeigen, welche jede einzelne Wirkung im Weltall hervorbringt. Es gilt als höchstes Bestreben der menschlichen Vernunft, die Prinzipien,

welche die Naturerscheinungen erzeugen, einfacher zu gestalten und die vielen einzelnen Wirkungen durch Denkakte auf Grund von Analogie, Erfahrung und Beobachtung in einige wenige allgemeine Ursachen einmünden zu lassen. Aber die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen würden wir vergeblich zu entdecken suchen, und wir werden auch niemals imstande sein, in irgend einer bestimmten Erklärung derselben Befriedigung zu finden. Diese letzten Grundkräfte und Prinzipien sind ganz und gar der menschlichen Wißbegierde und Forschung verschlossen. Elastizität, Schwerkraft, Kohäsion der Teile, Mitteilung der Bewegung durch Stoß: dies sind wahrscheinlich die letzten Ursachen und Prinzipien, die wir jemals in der Natur entdecken werden; wir können uns noch glücklich genug schätzen, wenn wir durch sorgfältige Untersuchung und Vernunfttätigkeit die besonderen Erscheinungen bis oder nahe bis auf diese allgemeinen Prinzipien zurückführen können. Die vollkommenste Naturwissenschaft schiebt nur unsere Unwissenheit ein wenig weiter zurück, wie vielleicht die vollkommenste Geisteswissenschaft nur dazu dient, weitere Gebiete unserer Unwissenheit aufzudecken. So ist die Betrachtung der menschlichen Blindheit und Schwäche das Ergebnis aller Philosophie und begegnet uns bei jeder Wendung, trotz all unserer Versuche, sie zu umgehen oder zu vermeiden.

Ebensowenig ist die Geometrie, wenn die Naturwissenschaft sie zu Hilfe nimmt, jemals imstande, diesem Mangel abzuhelfen, oder uns zur Kenntnis letzter Ursachen zu führen, trotz aller Genauigkeit in ihrem Gedankengang, die man mit Recht von ihr rühmt. Jeder Teil der angewandten Mathematik geht von der Annahme aus, daß die Natur ihren Vorgängen gewisse Gesetze zugrunde legt; und abstrakte Gedankengänge werden nur herangezogen, um die Erfahrung bei der Entdeckung dieser Gesetze zu unterstützen, oder deren Einfluß in besonderen Fällen, in denen es auf genaue Grade der Entfernung oder Maße ankommt, zu bestimmen. So ist es ein durch Erfahrung entdecktes Bewegungsgesetz, daß das Moment oder die Kraft eines bewegten Körpers in geradem Verhältnis proportional ist zum Produkt aus der Masse in die Geschwindigkeit

und folglich, daß eine geringe Kraft das größte Hindernis forträumen oder das größte Gewicht heben kann, wenn durch irgend eine Einrichtung oder ein Getriebe wir die Schnelligkeit dieser Kraft so weit verstärken, daß sie die Übermacht über ihre Gegenkraft erhält. Die Geometrie hilft uns bei der Anwendung dieses Gesetzes, durch Angabe der richtigen Größenverhältnisse aller Teile und Formen, die in einer beliebigen Maschine verwendet werden können; doch die Entdeckung des Gesetzes selbst verdankt man allein der Erfahrung, und alle abstrakten Denkakte der Welt könnten uns auch keinen Schritt diesem Wissen näherbringen. Wenn wir a priori Denkakte vollziehen und einen Gegenstand oder eine Ursache rein, wie sie dem Geist erscheint, betrachten, unabhängig von aller Beobachtung, dann könnte sie uns niemals den Begriff eines so unterschiedenen Gegenstandes, wie es ihre Wirkung ist, nahelegen; viel weniger, uns die untrennbare und unverletzliche Verknüpfung zwischen ihnen anzeigen. Es müßte ein höchst scharfsinniger Mensch sein, der durch Vernunfttätigkeit allein entdecken könnte, daß Kristalle die Wirkung der Hitze und Eis die Wirkung der Kälte seien, wenn er nicht vorher mit der Wirksamkeit dieser Eigenschaften vertraut war.

Zweiter Teil.

Indes haben wir noch keine befriedigende Antwort der zuerst aufgeworfenen Frage gewonnen. Jede Lösung erweckt eine neue Frage, die ebenso schwierig wie die frühere ist und uns zu weiteren Forschungen treibt. Auf die Frage: was ist das Wesen all unserer Denkakte in betreff von Tatsachen, scheint die richtige Antwort zu sein, daß sie sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründen. Auf die weitere Frage: was ist die Grundlage all unserer Denkakte und Schlüsse in betreff dieser Beziehung, kann man mit einem Wort erwidern: **Erfahrung**. Treibt uns aber die Neigung,

noch feiner zu zergliedern und zu fragen: was ist die Grundlage aller Schlüsse aus der Erfahrung, so schließt dies eine neue Frage ein, deren Lösung und Erklärung schwieriger sein dürfte. Philosophen, welche die Miene höherer Weisheit und Zuständigkeit aufsetzen, haben schweren Stand, wenn sie fragedurstigen Leuten begegnen, die sie aus jedem Schlupfwinkel vertreiben und schließlich sicher in ein gefährliches Dilemma bringen. Der beste Ausweg, diese Beschämung zu vermeiden, ist der, bescheiden in unseren Ansprüchen zu sein und lieber selbst die Schwierigkeit zu entdecken, ehe sie uns vorgehalten wird. Auf diese Weise können wir sogar aus unserer Unwissenheit eine Art von Verdienst machen.

Ich werde mich in diesem Abschnitt mit einer leichten Aufgabe begnügen und nur eine verneinende Antwort auf die hier gestellte Frage zu geben beanspruchen. Ich behaupte also, daß, selbst nachdem wir den Ablauf von Ursache und Wirkung erfahren haben, unsere Schlüsse aus dieser Erfahrung nicht auf einem Denkakt oder sonst irgend einem Verstandesvorgang beruhen. Diese Antwort müssen wir zu erklären und zu verteidigen versuchen.

Es muß sicherlich eingeräumt werden, daß die Natur uns in großem Abstand von all ihren Geheimnissen hält und uns nur die Kenntnis weniger oberflächlicher Eigenschaften der Dinge ermöglicht, während sie jene Kräfte und Prinzipien vor uns verbirgt, von denen allein der Einfluß abhängt, den diese Dinge ausüben. Unsere Sinne belehren uns über Farbe, Gewicht und Festigkeit des Brotes; aber weder Sinne noch Vernunft können uns je über jene Eigenschaften belehren, die es für die Ernährung und Erhaltung geeignet machen. Das Gesicht oder Getast vermittelt eine Vorstellung von der augenblicklichen Bewegung der Körper; aber von der wunderbaren Kraft oder Macht, die einen sich bewegenden Körper ewig in dauerndem Ortswechsel erhalten würde und die ein Körper nur durch Mitteilung an andere verliert — von ihr können wir uns nicht das blasseste Vorstellungsbild machen. Doch unge-

achtet diese Unwissenheit über die natürlichen Kräfte[1]) und Prinzipien setzen wir immer dort, wo wir gleiche Eigenschaften bemerken, gleiche geheime Kräfte voraus und erwarten den Eintritt von Wirkungen aus ihnen, die den früher erfahrenen gleichen. Wird uns ein Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit wie die des früher gegessenen Brotes vorgelegt, so wiederholen wir ohne Bedenken diese Erfahrung und erwarten mit Gewißheit gleiche Nahrung und Kräftigung. Dieser Fortschritt im Geist oder im Denken ist es, von dem ich gern die Grundlage kennen möchte. Allseitig räumt man ein, daß es keine bekannte Verknüpfung gibt zwischen den sinnlichen Eigenschaften und den geheimen Kräften, und daß folglich der Geist nicht durch etwas, das ihm von deren Natur bekannt wäre, zu einem solchen Schluß über ihren dauernden und regelmäßigen Zusammenhang geführt wird. Was die vergangene Erfahrung betrifft, so kann nur eingeräumt werden, daß sie uns unmittelbare und gewisse Belehrung über jene ganz bestimmten Gegenstände und jenen ganz bestimmten Zeitpunkt bietet, die zu ihrer Kenntnisnahme gelangten. Aber warum diese Erfahrung auf die Zukunft ausgedehnt werden sollte und auf andere Gegenstände, die, soviel wir wissen können, nur in der Erscheinung gleichartig sein mögen: dies ist die Hauptfrage, die ich betonen möchte. Das Brot, das ich früher gegessen, ernährte mich; das heißt, ein Körper von solchen sinnlichen Eigenschaften war zu jener Zeit mit solchen geheimen Kräften begabt. Folgt aber daraus, daß anderes Brot mich zu anderer Zeit auch ernähren muß, und daß gleiche sinnliche Eigenschaften immer von gleichen geheimen Kräften begleitet sein müssen? Diese Folgerung scheint keineswegs notwendig. Wenigstens muß man anerkennen, daß hier eine vom Geist gezogene Folgerung vorliegt, daß hier ein bestimmter Schritt getan wird: ein Fortgang im Denken und eine Ab-

[1]) Das Wort Kraft ist hier in weitem und gewöhnlichem Sinne gebraucht. Seine genauere Erklärung würde obige Begründung noch einleuchtender machen. Siehe Abschnitt 7. (Diese Anmerkung kam in Ausgabe F hinzu.)

leitung, die der Erklärung bedarf. Die zwei Sätze sind weit davon entfernt, dasselbe auszusagen: ich habe gefunden, daß ein solcher Gegenstand immer von einer solchen Wirkung begleitet gewesen ist, und: ich sehe voraus, daß andere Gegenstände, die in der Erscheinung gleichartig sind, von gleichartigen Wirkungen begleitet sein werden. Ich will gern zugeben, daß der eine Satz mit Recht aus dem anderen abgeleitet werden kann; ich weiß sogar, daß er immer so abgeleitet wird. Betont man aber, daß diese Ableitung durch eine Kette von Denkakten gewonnen wird, so bitte ich mir diese Denkakte aufzuzeigen. Die Verknüpfung zwischen diesen Sätzen ist nicht intuitiver Art; es bedarf eines Mittelgliedes, das den Geist befähigt, solche Ableitung zu vollziehen, wenn sie in der Tat durch Gedankengänge und durch Begründung vollzogen sein sollte. Welcher Art dieses Mittelglied ist, das übersteigt, gestehe ich, mein Verständnis; und es liegt jenen ob, es aufzuweisen, die behaupten, daß es wirklich bestehe und der Ursprung unserer Schlußfolgerungen in bezug auf Tatsachen sei.

Diese negative Begründung muß sicherlich im Verlauf der Zeit völlig überzeugen, wenn recht viele scharfsinnige und fähige Philosophen ihre Forschungen in diese Bahnen lenkten und doch keiner je imstande wäre, irgend einen verknüpfenden Satz oder vermittelnden Schritt zu entdecken, der den Verstand bei dieser Schlußfolgerung unterstützt. Aber da die Fragestellung noch neu ist, vertraut vielleicht nicht jeder Leser seinem eigenen Scharfsinn so weit, daß er den Schluß wagte: eine Begründung existiere deshalb nicht wirklich, weil sie sich seiner Nachforschung entzieht. Aus diesem Grunde ist es wohl erforderlich, eine schwierigere Aufgabe in Angriff zu nehmen und durch Aufzählung aller Zweige des menschlichen Wissens den Nachweis zu versuchen, daß keiner von ihnen eine solche Begründung liefern kann.

Alle Denkakte lassen sich in zwei Arten einteilen, nämlich in demonstrative Denkakte, d. h. solche, die Beziehungen zwischen Vorstellungen betreffen,

und moralisch-gewisse[1]) Denkakte, d. h. solche, die Tatsachen und Dasein betreffen. Daß keine demonstrativen Begründungen in unserem Fall vorhanden sind, erscheint einleuchtend; denn es liegt kein Widerspruch darin, daß der Naturlauf wechsle und daß ein Gegenstand, der anscheinend Dingen gleicht, die wir durch Erfahrung kennen gelernt haben, von andersartigen oder widerstreitenden Wirkungen begleitet sei. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken fällt und in jeder anderen Hinsicht dem Schnee ähnlich ist, doch wie Salz schmeckt oder sich wie Feuer anfühlt? Gibt es einen verständlicheren Satz als die Behauptung, daß alle Bäume im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni welken werden? Nun enthält aber das, was verständlich ist und sich deutlich vorstellen läßt, keinen Widerspruch und kann durch keinerlei demonstrative Begründung oder abstrakten Gedankengang a priori je als falsch bewiesen werden.

Werden wir also durch Begründungen veranlaßt, vergangener Erfahrung zu vertrauen und sie zum Maßstab unserer künftigen Urteile zu nehmen, so können diese Begründungen nur wahrscheinliche, d. h. solche sein, welche nach der obigen Einteilung Tatsachen und wirkliches Dasein betreffen. Daß es aber eine solche Begründung hier nicht gibt, muß einleuchten, wenn unsere Erklärung dieser Art von Vernunfttätigkeit als zuverlässig und befriedigend angesehen wird. Wir sagten, daß alle Begründungen, die das Dasein betreffen, auf der Beziehung von Ursache und Wirkung beruhen, daß unsere Kenntnis dieser Beziehung einzig aus der Erfahrung hergeleitet wird und daß endlich alle unsere Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, daß die Zukunft mit der Vergangenheit gleichförmig sein werde. Wer den Beweis dieser letzteren Voraussetzung durch wahrscheinliche Gründe, d. h. durch Gründe, welche das Dasein betreffen, zu führen versucht, muß sich ersichtlich im Kreise drehen und

[1]) In Ausgabe E und F steht der Zusatz: oder wahrscheinliche.

das für zugestanden nehmen, was gerade der in Frage stehende Punkt ist.

In Wirklichkeit beruhen alle Erfahrungsbegründungen auf der Gleichartigkeit, die wir unter den Naturgegenständen entdecken und die uns dazu führt, Wirkungen von gleicher Art zu erwarten wie jene, die wir als Folge solcher Gegenstände angetroffen haben. Zwar wird nur ein Narr oder Wahnsinniger je das Ansehen der Erfahrung bestreiten oder diesen großen Führer durch das Menschenleben abweisen wollen. Ein Philosoph aber wird doch soviel Wißbegierde haben dürfen, wenigstens das Prinzip der menschlichen Natur zu untersuchen, das der Erfahrung dieses mächtige Ansehen verleiht und uns aus jener Gleichartigkeit, die von Natur zwischen verschiedenen Gegenständen besteht, Vorteil ziehen läßt. Von Ursachen, welche gleichartig erscheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist die Summe all unserer Erfahrungsschlüsse. Nun leuchtet es wohl ein, daß dieser Schluß, wäre er von der Vernunft gebildet, gleich zu Anfang und auf Grund eines Falles ebenso vollkommen gültig sein würde, wie nach einer noch so langen Reihe von Erfahrungen. Aber die Sache liegt ganz anders. Was ist einander so ähnlich wie Eier? Und doch erwartet niemand dieser scheinbaren Gleichartigkeit wegen von allen denselben Geschmack und Genuß. Nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Erfahrungstatsachen irgendwelcher Art erreichen wir feste Zuversicht und Sicherheit über ein bestimmtes Ereignis. Wo gibt es in der Vernunfttätigkeit ein solches Vorgehen, das aus einem Fall einen ganz anderen Schluß zieht, als aus hundert Fällen, die sich in keiner Weise von jenem einzelnen unterscheiden? Diese Frage stelle ich ebenso um der Belehrung willen, wie in der Absicht, Schwierigkeiten hervorzuheben. Ich kann einen solchen Denkakt nicht auffinden, nicht ersinnen; aber ich halte meinen Geist noch der Belehrung offen, wenn irgendwer sie mir gütig gewähren will.

Sollte jemand sagen, aus einer Anzahl gleichförmiger Erfahrungsfälle leiteten wir eine Verknüpfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und

den geheimen Kräften ab; so muß ich gestehen, daß mir dies die gleiche Schwierigkeit, nur anders ausgedrückt, zu sein scheint. Immer kehrt die Frage wieder: auf welchem Begründungsverlauf beruht diese Ableitung? Wo ist das Mittelglied, die Zwischenvorstellungen, die so sehr weit voneinander getrennte Sätze verbinden? Man gibt zu, daß die Farbe, Festigkeit und andere sinnliche Eigenschaften des Brotes an sich selbst gar keine Verknüpfung mit den geheimen Kräften der Ernährung und Erhaltung haben. Denn sonst könnten wir diese geheimen Kräfte aus der ersten Erscheinung dieser sinnlichen Eigenschaften, ohne die Hilfe der Erfahrung ableiten, gegen die Ansicht aller Philosophen und gegen den einfachen Tatbestand. Hier zeigt sich denn unser natürlicher Zustand der Unwissenheit in Hinsicht auf die Kräfte und Einwirkungen aller Gegenstände. Wie hilft die Erfahrung dem ab? Sie zeigt uns nur eine Anzahl gleichförmiger Wirkungen, die sich aus gewissen Gegenständen ergeben, und lehrt uns, daß diese bestimmten Gegenstände zu dieser bestimmten Zeit mit solchen Kräften und Vermögen begabt waren. Zeigt sich ein neuer Gegenstand, mit gleichartigen sinnlichen Eigenschaften begabt, so erwarten wir gleichartige Kräfte und Vermögen und sind einer gleichen Wirkung gewärtig. Von einem Körper, der die gleiche Farbe und Festigkeit wie das Brot besitzt, erwarten wir die gleiche Ernährung und Erhaltung. Dies ist doch sicherlich ein Schritt oder ein Fortgang im Geiste, der einer Erklärung bedarf. Wenn jemand sagt: ich habe in allen vergangenen Fällen solche sinnlichen Eigenschaften mit solchen geheimen Kräften in Zusammenhang gefunden; und wenn er sagt: gleichartige sinnliche Eigenschaften werden immer mit gleichartigen geheimen Kräften in Zusammenhang stehen, so macht er sich keiner Tautologie schuldig, und diese Sätze sind auch in keiner Hinsicht dasselbe. Man wird sagen, der eine Satz ist vom anderen abgeleitet. Aber es muß doch zugegeben werden, daß die Ableitung nicht intuitiver Art ist; aber demonstrativ ist sie auch nicht; welcher Art ist sie also? Die Behauptung, sie stamme

aus Erfahrung, setzt voraus, was in Frage steht. Denn alle Ableitung aus Erfahrung setzt als ihre Grundlage voraus, daß die Zukunft der Vergangenheit ähnlich sein wird, und daß gleichartige Kräfte mit gleichartigen sinnlichen Eigenschaften zusammenhängen werden. Schöpfte man irgendwie Verdacht, daß der Naturlauf sich ändern könne und daß in der Vergangenheit nicht die Regel für die Zukunft enthalten sei, so würde jede Erfahrung nutzlos und könnte zu keinem Ableiten oder Schließen Veranlassung geben. Daher ist es unmöglich, daß irgendwelche Erfahrungsbegründungen diese Ähnlichkeit der Vergangenheit mit der Zukunft belegen können, denn all diese Begründungen beruhen ja auf der Voraussetzung dieser Ähnlichkeit. Mag der Lauf der Dinge bisher noch so regelmäßig gewesen sein — das allein, ohne eine neue Begründung oder Ableitung, beweist nicht, daß es in Zukunft so bleiben muß. Vergeblich behauptet man, die Natur der Körper aus vergangener Erfahrung kennen gelernt zu haben. Ihre verborgene Natur und folglich alle ihre Wirkungen und Äußerungen können wechseln, ohne jeden Wechsel in ihren sinnlichen Eigenschaften. Das trifft manchmal und für manche Gegenstände zu; warum sollte es nicht immer und für alle Gegenstände zutreffen? Welche Logik, welches Verfahren der Begründung sichert uns gegen diese Annahme? Mein Handeln, sagt man, widerlegt meine Zweifel. Aber dies heißt die Absicht meiner Frage verkennen. Als Handelnder bin ich über den Punkt vollständig im reinen, aber als Philosoph, der einige Wißbegierde, um nicht zu sagen Zweifelsucht, sein eigen nennt, wünsche ich die Grundlage dieser Ableitung kennen zu lernen. Kein Studium, keine Forschung hat bisher mir die Schwierigkeit beheben oder mich in einer so wichtigen Sache befriedigen können. Was kann ich besseres tun, als die Schwierigkeit der Öffentlichkeit vorzulegen, wenn ich auch vielleicht geringe Hoffnung auf eine Lösung hege? Wir werden auf diese Weise wenigstens unserer Unwissenheit inne, wenn wir unser Wissen auch nicht vermehren.

Ich gebe zu, daß jeder sich unverzeihlicher An-

maßung schuldig macht, der den Schluß zieht: weil eine Begründung sich seiner eigenen Nachforschung entzogen hat, deshalb gebe es sie auch wirklich nicht. Ich gebe ferner zu: wenn sich auch alle Gelehrten durch mehrere Zeitalter fruchtlos mit der Ergründung eines Problems abgegeben haben, so ist es doch vielleicht voreilig, bestimmt zu schließen, daß das Problem deshalb alle menschliche Fassungskraft übersteigen müsse. Selbst wenn wir alle Quellen unseres Wissens prüfen und sie für ein solches Problem ungeeignet befinden, kann immer noch der Verdacht bleiben, daß die Aufzählung nicht vollständig oder die Untersuchung nicht genau gewesen sei. Gerade für unser gegenwärtiges Problem bieten sich aber einige Erwägungen, die diesen Vorwurf der Anmaßung sowie den Verdacht eines Irrtums ganz zu beseitigen scheinen.

Es ist gewiß, daß ganz unwissende und stumpfe Bauern, ja kleine Kinder, ja selbst die unvernünftigen Tiere durch Erfahrung klüger werden und die Eigenschaften der natürlichen Dinge durch Beobachtung der von ihnen ausgehenden Wirkungen kennen lernen. Ein Kind, das die Wahrnehmung des Schmerzes bei Berührung einer Kerzenflamme gemacht hat, wird sich hüten, je seine Hand einer Kerze zu nähern, denn es wird eine gleichartige Wirkung von einer Ursache gleichartiger sinnlicher Beschaffenheit und Erscheinung erwarten. Behauptet also jemand, daß der kindliche Verstand zu diesem Schluß durch irgend ein Verfahren der Begründung oder eine Vernunfterwägung geführt sei, so darf ich mit Recht von ihm fordern, diese Begründung beizubringen; und er hat auch keinen Vorwand, ein so billiges Verlangen abzuschlagen. Er kann nicht sagen, daß die Begründung schwer zu führen ist und sich vielleicht seiner Nachforschung entzieht, denn er gibt zu, daß dieselbe der geringen Fähigkeit eines Kindes zugänglich ist. Zögert er also nur einen Augenblick oder bringt er nach Überlegung eine verwickelte oder tiefsinnige Begründung vor, so gibt er gewissermaßen die Sache verloren und gesteht ein, daß nicht Vernunfttätigkeit uns zu der Annahme bestimme, die

Vergangenheit habe Ähnlichkeit mit der Zukunft, und zu der Erwartung gleichartiger Wirkungen von anscheinend gleichartigen Ursachen. Das ist der Satz, den ich im vorliegenden Abschnitt zur Anerkennung bringen wollte. Habe ich recht, so will ich damit nicht behaupten, eine großartige Entdeckung gemacht zu haben. Habe ich aber unrecht, so muß ich in der Tat in der Gelehrsamkeit arg zurückgeblieben sein — da ich noch jetzt eine Begründung nicht entdecken kann, die mir anscheinend durchaus vertraut war, lang ehe ich die Wiege verließ.

Fünfter Abschnitt.

Skeptische Lösung dieser Zweifel.

Erster Teil.

Der philosophische Eifer, ebenso wie der religiöse, scheint die eine Unzuträglichkeit nach sich zu ziehen: daß er trotz seines Strebens nach Verbesserung unserer Sitten und Ausrottung unserer Laster durch unvorsichtige Handhabung leicht eine herrschende Vorliebe großzuziehen dient und den Geist mit heftigerer Entschiedenheit gerade nach der Seite drängt, die schon zu viel Anziehung durch das Übergewicht und den Hang des natürlichen Temperaments ausübt. Gewiß kann unsere Philosophie, während wir der großherzigen Seelenstärke des philosophischen Weisen nachstreben und unsere Genüsse ausschließlich auf die geistigen zu beschränken suchen, am Ende der Epiktets und anderer Stoiker gleich werden, nämlich nur ein verfeinertes System der Selbstsucht, und wir vernünfteln uns ebenso aus aller Tugend wie aus allen geselligen Freuden heraus. Während wir aufmerksam die Eitelkeit des menschlichen Lebens beobachten und alle Gedanken auf die leere und vergängliche Natur von Reichtum und Ehren richten, schmeicheln wir vielleicht dabei nur unserer natürlichen Trägheit, die aus Haß auf das unruhige Treiben der Welt und die Mühen der Geschäfte einen Vernunftvorwand sucht, um sich ganz und unbeschränkt gehen zu lassen.

Eine Art der Philosophie scheint indessen dieser Unzuträglichkeit weniger unterworfen, und zwar deshalb, weil sie mit keinem herrischen Affekt des

menschlichen Geistes zusammentrifft und mit keiner natürlichen Neigung oder Liebhaberei verschmelzen kann; das ist die **akademische** oder **skeptische** Philosophie. Die Akademiker reden immerfort von Zweifeln und Zurückhaltung des Urteils, von der Gefahr übereilter Bestimmungen, von sehr engen Schranken, die den Untersuchungen des Verstandes zu ziehen sind, und vom Verzicht auf alle Spekulationen, die nicht in den Grenzen des gewöhnlichen Lebens und Handelns liegen. Nichts widerstrebt daher mehr als diese Philosophie der lässigen Trägheit des Geistes, seiner vorlauten Anmaßung, seinen stolzen Ansprüchen und seinem abergläubischen Vertrauen. Sie unterdrückt jeden Affekt außer der Liebe zur Wahrheit, und dieser Affekt wird nie und kann nie einen zu hohen Grad erreichen. Es ist daher erstaunlich, daß diese Philosophie, die beinahe überall nur harmlos und unschuldig sein kann, zum Gegenstand so vieler grundloser Vorwürfe und übler Nachreden gemacht wird. Vielleicht aber setzt sie gerade der Umstand, der sie so unschuldig macht, hauptsächlich dem Haß und Groll der Menge aus. Da sie den ausschweifenden Affekten nicht schmeichelt, gewinnt sie wenig Anhänger; da sie sich vielen Lastern und Torheiten entgegenstellt, erweckt sie sich Feinde im Überfluß, die sie als freigeistig, lästerlich und irreligiös brandmarken.

Wir brauchen auch nicht zu befürchten, daß diese Philosophie bei ihren Versuchen, unsere Forschungen auf das gewöhnliche Leben zu beschränken, jemals die Gedankengänge des gewöhnlichen Lebens untergraben und ihre Zweifel bis zur Zerstörung alles Handelns wie alles Spekulierens treiben würde. Die Natur wird immer ihre Rechte wahren und zuletzt über jedwede abstrakte Vernunfttätigkeit obsiegen. Sollten wir z. B. wie im vorigen Abschnitt zu dem Schlusse gelangen, daß in allen Denkakten auf Grund von Erfahrung der Geist einen Schritt tut, der nicht durch eine Begründung oder ein Verstandesverfahren gestützt wird, so ist doch keine Gefahr, daß diese Denkakte, von denen fast unser ganzes Wissen abhängt, je durch solche Entdeckung getroffen werden

könnten. Wird der Geist nicht durch eine Begründung zu diesem Schritte veranlaßt, so muß er durch ein anderes Prinzip von gleichem Gewicht und Wert dazu geführt werden; und dieses Prinzip wird seinen Einfluß so lange erhalten, wie die menschliche Natur sich gleich bleibt. Was das für ein Prinzip ist, mag wohl der Mühe einer Untersuchung wert sein.

Angenommen, ein Mensch von ausgezeichneten Fähigkeiten der Vernunft und der Überlegung würde plötzlich in diese Welt gestellt, so würde er freilich sofort eine stetige Folge von Gegenständen und Ereignissen beobachten; aber irgend etwas weiteres zu entdecken, wäre er nicht imstande. Er würde anfangs durch keinen Denkakt imstande sein, die Vorstellung von Ursache und Wirkung zu fassen, weil die besonderen Kräfte, durch welche alle Naturvorgänge sich vollziehen, niemals den Sinnen erscheinen. Ebensowenig ist es ein vernünftiger Schluß: bloß weil ein Ereignis in einem Falle dem anderen vorhergeht, deshalb sei das eine die Ursache, das andere die Wirkung. Ihr Zusammenhang kann ja willkürlich und zufällig und kein Grund vorhanden sein, das Dasein des einen aus dem Auftreten des anderen abzuleiten. Kurz, solch ein Mensch könnte ohne weitere Erfahrung nie Vermutungen oder Gedankengänge über Tatsachen bilden oder irgend einer Sache sicher sein, die nicht unmittelbar seinem Gedächtnis und seinen Sinnen gegenwärtig ist.

Weiter angenommen, daß er mehr Erfahrung gewonnen und lange genug in der Welt gelebt hat, um den ständigen Zusammenhang gleichartiger Gegenstände oder Ereignisse beobachtet zu haben — was ist die Folge dieser Erfahrung? Er leitet unmittelbar das Dasein des einen Gegenstandes aus dem Auftreten des anderen ab. Dennoch hat ihm all seine Erfahrung keinerlei Vorstellung oder Kenntnis der geheimen Kraft geliefert, durch die der eine Gegenstand den anderen hervorbringt, noch wird er durch irgend einen Prozeß der Vernunfttätigkeit darauf geführt, diese Ableitung zu vollziehen. Trotzdem fühlt er sich gedrungen, es zu tun, und sollte er auch überzeugt sein, daß sein Verstand keinen Anteil an dem Vorgang

hat, so würde er nichtsdestoweniger bei derselben Denkweise verharren. Es gibt also ein anderes Prinzip, das ihn zu dieser Schlußfolgerung bestimmt.

Dies Prinzip ist **Gewohnheit** oder **Übung**. Wo immer die Wiederholung einer bestimmten Handlung oder Tätigkeit die Neigung hervorruft, dieselbe Handlung oder Tätigkeit ohne irgend einen Anstoß durch einen Denkakt oder Verstandesvorgang, zu erneuern: da sagen wir stets, diese Neigung sei die Wirkung der Gewohnheit. Wir behaupten nicht, mit der Anwendung dieses Wortes den letzten Grund einer solchen Neigung angegeben zu haben. Wir deuten damit nur auf ein Prinzip der menschlichen Natur, das allgemein anerkannt und durch seine Wirkungen uns wohl vertraut ist. Vielleicht können wir unsere Nachforschungen nicht weiter treiben noch uns anmaßen, die Ursache dieser Ursache anzugeben, sondern müssen daran als an dem letzten aufweisbaren Prinzip all unserer Erfahrungsschlüsse uns genügen lassen. Wir können ganz zufrieden sein, so weit zu kommen und sollten uns nicht über die Beschränktheit unserer Fähigkeiten beklagen, die uns nicht weiter bringen. Und soviel ist gewiß, wir stellen hiermit einen wenigstens sehr verständlichen, wenn nicht wahren Satz auf, indem wir behaupten: anläßlich des beständigen Zusammenhangs zweier Gegenstände, z. B. Hitze und Flamme, Gewicht und Masse, werden wir allein durch Gewohnheit bestimmt, das eine beim Auftreten des anderen zu erwarten. Ja, diese Hypothese scheint die einzige zu sein, welche das schwierige Problem erklärt, warum wir aus tausend Fällen etwas ableiten, das wir aus einem Falle, der in keiner Hinsicht von jenen abweicht, abzuleiten nicht in der Lage waren. Die Vernunft ist eines so verschiedenen Verfahrens nicht fähig. Die Schlüsse, die sie aus der Betrachtung eines Kreises zieht, sind die nämlichen, die sie aus einem Überblick über alle Kreise des Weltalls bilden würde. Aber niemand, der nur einen Körper auf Anstoß eines anderen sich hat bewegen sehen, könnte daraus ableiten, daß jeder andere Körper auf einen gleichen Anstoß hin sich bewegen würde. Alle Ableitungen aus Erfahrung

sind daher Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunfttätigkeit. [1])

[1]) Meistens unterscheiden Schriftsteller, selbst auf dem Gebiete der Moral, Politik und Physik, zwischen Vernunft und Erfahrung, in der Voraussetzung, daß diese Begründungsarten gänzlich voneinander verschieden seien. Die erstere gilt als das alleinige Ergebnis unserer intellektuellen Vermögen, welche a priori das Wesen der Dinge betrachten, die Wirkungen untersuchen, die aus deren Tätigkeit folgen, und daraus besondere Prinzipien für Wissenschaft und Philosophie aufstellen. Letztere stammt angeblich gänzlich von den Sinnen und der Beobachtung, durch welche wir die tatsächlichen Ergebnisse aus der Wirksamkeit bestimmter Gegenstände kennen lernen und daraus abzuleiten vermögen, was künftig aus ihnen sich ergeben wird. So lassen sich z. B. die Begrenzung und Beschränkung der Staatsregierung und eine gesetzliche Verfassung entweder durch die Vernunft verteidigen, die aus der Erwägung der großen Schwäche und Verderbtheit der menschlichen Natur uns lehrt, daß niemand ohne Gefahr mit unbeschränkter Machtvollkommenheit betraut werden kann; oder durch Erfahrung und Geschichte, die uns von dem ungeheueren Mißbrauch berichten, den der Ehrgeiz zu allen Zeiten und in allen Ländern mit solch unvorsichtigem Vertrauen getrieben hat.

Die gleiche Unterscheidung zwischen Vernunft und Erfahrung hat in all unseren Erwägungen statt, die die Lebensführung betreffen; so vertrauen und folgen wir dem erfahrenen Staatsmann, Heerführer, Arzt oder Kaufmann, und schieben geringschätzig den ungeübten Neuling beiseite, sei er auch von Natur noch so begabt. Wird auch zugegeben, daß die Vernunft recht einleuchtende Vermutungen über die Folgen einer bestimmten Handlungsweise unter bestimmten Umständen bilden kann, so gilt sie dennoch ohne den Beistand der Erfahrung für unvollkommen, die allein imstande ist, den Grundsätzen, die durch Studieren und Nachdenken gewonnen werden, Beständigkeit und Gewißheit zu verleihen.

Wenn nun auch diese Unterscheidung so allgemein in jeder Lebenslage, in der Praxis wie in der Theorie, angenommen wird, trage ich doch kein Bedenken auszusprechen, daß sie im Grunde irrtümlich, mindestens oberflächlich ist.

Prüfen wir jene Begründungen, die in einer der obengenannten Wissenschaften als die alleinigen Wirkungen der Vernunfttätigkeit und der Überlegung gelten, so wird sich zeigen, daß sie schließlich an irgend ein allgemeines Prinzip oder

So ist die Gewohnheit die große Führerin im menschlichen Leben. Dieses Prinzip ist es allein, das unsere Erfahrung uns nutzbringend gestaltet und

---

einen Schluß einmünden, für den sich kein anderer Grund angeben läßt, als Beobachtung und Erfahrung. Zwischen ihnen und jenen Regeln, die man gewöhnlich als das Ergebnis der reinen Erfahrung ansieht, besteht nur der Unterschied, daß erstere nicht ohne einen Verlauf im Denken und einige Überlegung über das Beobachtete aufgestellt werden können, will man dessen Umstände genau erfassen und die Folgen darlegen. Dagegen ist bei letzteren das erfahrene Ereignis genau und vollständig dem gleich, was wir als Ergebnis bestimmter Verhältnisse ableiten. Die Geschichte eines Tiberius oder Nero läßt uns eine gleiche Gewaltherrschaft befürchten, wenn unsere Monarchen der Schranken des Gesetzes und des Parlaments ledig würden; aber die Beobachtung irgend eines Betrugs oder einer Grausamkeit im bürgerlichen Leben genügt, um mit Hilfe von etwas Nachdenken in uns dieselbe Besorgnis zu erwecken; denn sie dient als ein Beispiel der allgemeinen Verderbtheit der menschlichen Natur, und zeigt uns, wie gefährlich es ist, ein volles Vertrauen in menschliche Wesen zu setzen. In beiden Fällen ist Erfahrung letzten Endes die Grundlage unserer Ableitungen und Schlüsse.

Auch der jüngste und unerfahrenste Mensch hat sich durch Beobachtung manche allgemeine und richtige Regel über menschliche Angelegenheiten und die Führung des Lebens gebildet; doch ist nicht zu leugnen, daß, will jemand danach handeln, er in höchstem Grade dem Irrtum ausgesetzt sein wird, bis Zeit und reichere Erfahrungen diese Regeln erweitern und ihn lehren, sie richtig zu gebrauchen und anzuwenden. In allen Lagen und Vorkommnissen gibt es eine Menge besonderer und anscheinend geringfügiger Umstände, die selbst der begabteste Mensch zunächst leicht übersieht, obgleich die Richtigkeit seiner Schlüsse, und folglich die Klugheit seines Benehmens, ganz davon abhängen. Überdies fallen dem jungen Anfänger das allgemein Beobachtete und seine Regeln nicht immer bei der richtigen Gelegenheit ein, und er kann sie auch nicht gleich mit der nötigen Ruhe und Urteilskraft anwenden. Die Wahrheit ist, daß ein unerfahrener Denker überhaupt kein Denker sein könnte, wenn er völlig ohne Erfahrung wäre; geben wir jemandem dies Beiwort, so meinen wir es nur vergleichsweise, und halten ihn zwar für erfahren, aber in geringerem und unvollkommnerem Grade.

uns für die Zukunft eine Kette gleichartiger Ereignisse erwarten läßt, wie die in der Vergangenheit aufgetretenen. Ohne den Einfluß der Gewohnheit blieben wir gänzlich in Unwissenheit über jede Tatsache, die über das unmittelbar dem Gedächtnis und den Sinnen Gegenwärtige hinausreicht. Wir würden niemals die Mittel den Zwecken anzupassen wissen, noch unsere natürlichen Kräfte zur Erzeugung irgend einer Wirkung anzuwenden verstehen. Es wäre auf einmal mit allem Handeln und mit dem besten Teil geistiger Arbeit vorüber.

Hier ist indes die Bemerkung am Platze, daß uns zwar unsere Schlüsse aus der Erfahrung über Gedächtnis und Sinne hinausführen und uns Sicherheit über Tatsachen geben, die an den fernsten Orten und in frühesten Zeiten geschehen sind; daß aber immer irgend eine Tatsache den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtig sein muß, von der diese unsere Schlüsse den ersten Ausgang nehmen. Findet jemand in einem wüsten Lande die Überreste prächtiger Architektur, so wird er schließen, daß das Land in alten Zeiten von gesitteten Einwohnern angebaut worden ist; begegnete er nichts derartigem, so könnte er solche Ableitung nie vollziehen. Wir lernen die Ereignisse früherer Zeiten aus der Geschichte; aber dazu müssen wir die Bände durcharbeiten, in denen diese Belehrung enthalten ist, und von da mit unseren Ableitungen von einem Zeugnis zum anderen fortschreiten, bis wir bei den Augenzeugen und Zuschauern dieser fernen Ereignisse anlangen. Kurz, wenn wir nicht von einer dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtigen Tatsache ausgehen, so bleiben unsere Gedankengänge reine Hypothesen; wie eng miteinander verknüpft die einzelnen Glieder auch sein mögen, die ganze Kette von Ableitungen hätte keine Grundlage, noch könnten wir je durch sie zur Kenntnis eines wirklich Seienden gelangen. Wenn ich jemand frage, warum er eine bestimmte Tatsache glaubt, die er berichtet, so muß er irgend einen Grund nennen, und dieser Grund wird eine andere damit verknüpfte Tatsache sein. Da sich dies aber nicht auf solche Weise in infinitum fortsetzen läßt, so muß er schließ-

lich bei einer Tatsache Halt machen, die seinem Gedächtnis oder seinen Sinnen gegenwärtig ist, oder aber zugeben, daß sein Glaube gänzlich unbegründet ist.

Was ist nun das Schlußergebnis von alledem? Ein einfaches — wenn auch allerdings recht weit ab von den gewöhnlichen Theorien der Philosophie. Aller Glaube an Tatsachen oder wirkliches Sein stammt lediglich von irgend einem Gegenstand, der dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig ist, und von einem gewohnheitsmäßigen Zusammenhang zwischen diesem und einem anderen Gegenstande. Oder mit anderen Worten: hat man gefunden, daß in vielen Fällen zwei Arten von Dingen, Flamme und Hitze, Schnee und Kälte, stets miteinander in Zusammenhang standen, so wird, wenn sich den Sinnen Flammen oder Schnee erneut darbieten, der Geist durch Gewohnheit getrieben, Hitze oder Kälte zu erwarten und zu glauben, daß eine derartige Eigenschaft besteht und sich bei größerer Annäherung offenbaren wird. Dieser Glaube ist das notwendige Ergebnis, wenn der Geist in solche Umstände gerät. Es ist ein seelischer Vorgang, der in dieser Lage so unvermeidlich ist, wie der Affekt der Liebe, wenn wir Wohltaten empfangen, oder des Hasses, wenn man uns Leid antut. All diese Vorgänge sind eine Gattung natürlicher Instinkte, welche keine Vernunfttätigkeit, d. h. kein gedankliches und verstandesmäßiges Verfahren hervorzubringen noch zu verhüten fähig ist.

An diesem Punkt dürften wir uns wohl gestatten, mit unseren philosophischen Nachforschungen inne zu halten. In den meisten Fragen sind wir beim ersten Schritt hier angelangt, und in allen Fragen müssen wir zuletzt hier enden nach noch so rastlosen und eifrigen Untersuchungen. Indes wird unser Eifer zu entschuldigen, ja zu loben sein, wenn er uns dazu führt, noch weiter zu forschen und die Natur dieses Glaubens und des gewohnheitsmäßigen Zusammenhangs, von dem er stammt, genauer zu prüfen. Auf diese Weise ließen sich vielleicht einige Erklärungen und Analogien auffinden, die Befriedigung gewähren — wenigstens solchen, die ab-

strakte Wissenschaft lieben und sich an Spekulationen erfreuen, welche trotz aller erreichbaren Genauigkeit dennoch in gewissem Grade zweifelhaft und ungewiß bleiben dürften. Für Leser von anderem Geschmack ist der übrige Teil dieses Abschnitts nicht berechnet, und die späteren Untersuchungen können ganz wohl verstanden werden, auch wenn man ihn beiseite läßt.

Zweiter Teil.

Nichts ist so frei, wie die menschliche Einbildungskraft; kann sie auch den ursprünglichen Vorrat an Vorstellungen nicht überschreiten, den die inneren und äußeren Sinne liefern, so hat sie doch unbeschränkte Macht, diese Vorstellungen zu all den mannigfaltigen Gebilden, die sie dichtet und schaut, zu mischen, zusammenzusetzen, zu trennen und zu teilen. Sie kann eine Kette von Ereignissen erfinden, mit allem Anschein der Wirklichkeit, kann ihnen eine bestimmte Zeit und Stelle zuschreiben, sie sich als daseiend vorstellen und sie sich mit allen Umständen ausmalen, wie sie zu einer geschichtlichen Tatsache gehören, an die sie mit der größten Gewißheit glaubt. Worin besteht denn nun der Unterschied zwischen einer solchen Erdichtung und dem Glauben? Er liegt nicht einfach in einer besonderen Vorstellung, die solch einem Vorstellungsbild anhängt, das unsere Zustimmung erzwingt, und jeder uns bisher bekannten Erdichtung fehlt. Denn da der Geist Gewalt über all seine Vorstellungen hat, so könnte er nach Willen diese bestimmte Vorstellung jeder Erdichtung anfügen und folglich imstande sein, alles zu glauben, was ihm beliebte, während die tägliche Erfahrung das Gegenteil zeigt. Wir können in unserem Vorstellungsbild den Kopf eines Mannes dem Körper eines Pferdes aufsetzen; aber es steht nicht in unserer Macht, zu glauben, daß solch ein Geschöpf jemals wirklich existiert habe.

Es folgt also hieraus, daß der Unterschied zwischen Erdichtung und Glaube in einem Gefühl oder einer Empfindung liegt, welche sich nur dem letzteren, nicht der ersteren anschließt, und nicht vom

Willen abhängt, noch beliebig zu Diensten steht. Die Natur muß es erregen, wie alle anderen Gefühle; es muß aus dem bestimmten Zustand erwachsen, in dem sich der Geist unter bestimmten Umständen befindet. Jeder Gegenstand, der sich dem Gedächtnis oder den Sinnen bietet, führt die Einbildung unmittelbar durch die Kraft der Gewohnheit dazu, sich denjenigen Gegenstand vorzustellen, der gewöhnlich mit ihm zusammenhängt, und dieses Vorstellungsbild ist von einer Empfindung oder einem Gefühl begleitet, das sich von den ungebundenen Träumereien der Phantasie unterscheidet. Hierin besteht das ganze Wesen des Glaubens. Denn da es keine Tatsache gibt, an die wir so fest glauben, daß wir nicht ihr Gegenteil vorstellen könnten, so gäbe es keinen Unterschied zwischen dem Vorstellungsbild, dem man zustimmt, und jenem, das man verwirft, wenn es nicht ein Gefühl gäbe, das eines vom anderen unterscheidet. Sehe ich eine Billardkugel auf einem glatten Tisch sich gegen eine andere bewegen, so kann ich mir leicht vorstellen, daß sie bei der Berührung stillstehen wird. Dieses Vorstellungsbild enthält keinen Widerspruch; dennoch fühlt man dabei ganz anders als bei jenem Vorstellungsbild, durch das ich mir den Stoß und die Mitteilung der Bewegung von einer Kugel zur anderen vergegenwärtige.

Wollten wir eine Definition dieses Gefühls zu geben versuchen, so würden wir vielleicht darin eine sehr schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe erkennen, gleicherweise wie bei dem Versuch, die Empfindung der Kälte oder den Affekt des Zorns einem Geschöpf zu definieren, das nie diese Gefühle erfahren hätte. **Glaube** ist das wahre und richtige Wort für dies Empfinden, und niemand ist je im unklaren über die Bedeutung dieses Ausdruckes; denn jeder ist in jedem Augenblick sich des Gefühls bewußt, das er bezeichnet. Dennoch möchte der Versuch einer Beschreibung dieses Gefühls nicht unangebracht sein; in der Hoffnung, auf diesem Wege zu einigen Analogien zu gelangen, die eine vollkommenere Erklärung davon ermöglichen. Ich sage also, daß Glaube weiter nichts ist als ein gegen-

ständliches Vorstellungsbild von größerer Lebendigkeit, Lebhaftigkeit, Eindringlichkeit, Festigkeit und Beständigkeit, als sie die Einbildung allein je zu erreichen fähig ist. Diese Mannigfaltigkeit von Ausdrücken, die so unphilosophisch erscheinen mag, soll nur dazu dienen, jenen Akt des Geistes auszudrücken, der Wirklichkeiten, oder was dafür gehalten wird, uns gegenwärtiger macht als Erdichtungen, ihnen mehr Gewicht im Denken gibt und einen überlegenen Einfluß auf die Affekte und die Einbildungskraft verleiht. Vorausgesetzt, daß wir in der Sache übereinstimmen, ist es unnötig, um die Ausdrücke zu streiten. Die Einbildungskraft hat Gewalt über alle Vorstellungen und kann sie auf alle mögliche Weise verbinden, mischen und abwandeln. Sie kann sich erdichtete Gegenstände mit allen Einzelheiten des Orts und der Zeit vorstellen. Sie kann sie uns gewissermaßen vor Augen führen, in ihren wahren Farben, gerade so wie sie auch hätten da sein können. Aber da es unmöglich ist, daß dies Vermögen der Einbildung je aus sich heraus dem Glauben gleichkommen kann, so besteht ersichtlich der Glaube nicht in der besonderen Natur oder Ordnung der Vorstellungen, sondern in der Art, wie sie vorgestellt werden und wie der Geist sie empfindet. Ich gestehe, daß es unmöglich ist, diese Empfindung oder diese Art des Vorstellens völlig zu erklären. Wir mögen Wörter gebrauchen, die etwas Annäherndes ausdrücken. Aber der wahre und richtige Name dafür, wie ich vorher schon bemerkte, ist Glaube; ein Ausdruck, den jedermann im gewöhnlichen Leben genügend versteht. In der Philosophie können wir nicht weiter gehen als bis zu der Behauptung, daß der Glaube etwas vom Geist Empfundenes ist, was die Vorstellungen der Urteilskraft von den Erdichtungen der Einbildung unterscheidet. Er gibt ihnen mehr Gewicht und Einfluß, läßt sie bedeutsamer scheinen, drückt sie dem Geist auf und macht sie zum herrschenden Prinzip unserer Handlungen. Ich höre z. B. gerade jetzt die Stimme eines Bekannten; der Ton kommt aus dem Nebenzimmer. Der Eindruck auf die Sinne führt augenblicklich meine Gedanken zu diesem Menschen und

zugleich zu allen ihn umgebenden Gegenständen. Ich male sie mir aus als gegenwärtig existierend mit allen Eigenschaften und Beziehungen, die ich früher an ihnen kannte. Diese Vorstellungen gewinnen festeren Halt in meinem Geiste als Vorstellungen von einem verwunschenen Schlosse. Wir empfinden sie ganz anders und sie haben in jeder Weise viel größeren Einfluß darauf, Lust oder Leid, Freude oder Kummer entstehen zu lassen.

Fassen wir also diese Lehre in ihrem vollen Umfang zusammen und nehmen wir an, daß das Gefühl des Glaubens nur ein Vorstellungsbild von größerer Intensität und mehr Beständigkeit ist, als sie die bloßen Erdichtungen der Einbildungskraft begleiten; und daß diese Art des Vorstellens aus einem gewohnheitsmäßigen Zusammenhang des Gegenstandes mit etwas dem Gedächtnis oder den Sinnen Gegenwärtigem entspringt: so wird es, glaube ich, unter diesen Voraussetzungen nicht schwer sein, andere Geistestätigkeiten zu finden, die dieser analog sind, und die Erscheinungen zu noch allgemeineren Prinzipien hinauf zu verfolgen.

Wir haben schon bemerkt, daß die Natur Verknüpfungen zwischen bestimmten Vorstellungen eingerichtet hat, und daß die eine Vorstellung, sobald sie in unserem Denken auftaucht, auch sogleich die ihr zugehörige einführt und unsere Aufmerksamkeit durch eine leise und unmerkliche Bewegung auf sie lenkt. Diese Prinzipien der Verknüpfung oder Assoziation haben wir auf drei zurückgeführt, nämlich Ähnlichkeit, Berührung und Verursachung; dies sind die einzigen Bande, die unsere Gedanken miteinander vereinigen und jenen regelmäßigen Ablauf der Überlegung oder des Gesprächs erzeugen, der in größerem oder geringerem Grade überall bei den Menschen stattfindet. Hier erhebt sich nun eine Frage, von der die Lösung der gegenwärtigen Schwierigkeit abhängen wird. Ist es bei all diesen Beziehungen der Fall, daß wenn der eine Gegenstand den Sinnen oder dem Gedächtnis sich bietet, der Geist nicht nur auf das Vorstellungsbild des zugehörigen gebracht wird, sondern auch ein beständigeres und stärkeres Vorstellungs-

bild davon gewinnt, als er sonst hätte erreichen können? Bei jenem Glauben scheint es der Fall zu sein, der aus der Beziehung von Ursache und Wirkung entspringt; ist es der gleiche bei den anderen Beziehungen oder Prinzipien der Assoziation, so darf es als allgemeines Gesetz aufgestellt werden, das bei jeder Tätigkeit des Geistes in Kraft tritt.

Wir können demnach als erste Erfahrungstatsache für unseren gegenwärtigen Zweck beobachten, daß beim Anblick des Porträts eines abwesenden Freundes unsere Vorstellung von ihm durch die Ähnlichkeit augenscheinlich belebt wird und daß jeder Affekt, den diese Vorstellung verursacht, der Freude wie des Kummers, neue Kraft und Frische erlangt. Um dieses Ergebnis hervorzubringen, wirkt hier beides, eine Beziehung und ein gegenwärtiger Eindruck zusammen. Wäre das Bild dem Freunde gar nicht ähnlich oder mindestens sollte es ihn nicht darstellen, so würde es niemals unsere Gedanken zu ihm hinleiten. Und wäre es ebensowenig gegenwärtig wie die dargestellte Person, so würde der Geist zwar vielleicht von dem Gedanken an das eine zum Gedanken an das andere übergehen, aber seine Vorstellung durch diese Wanderung eher geschwächt als belebt finden. Wir haben Freude am Anblick des Porträts eines Freundes, wenn es uns vor Augen gebracht wird; wird es aber entfernt, so betrachten wir lieber ihn selbst unmittelbar, als im Spiegel eines Bildes, das ebenso fern und undeutlich ist.

Die Zeremonien der römisch-katholischen Religion können als Beispiele derselben Art aufgefaßt werden. Die Bekenner dieses Aberglaubens[1]) führen gewöhnlich zur Entschuldigung des Mummenschanzes, den man ihnen vorwirft, an, daß sie die gute Wirkung solcher äußerlichen Bewegungen, Stellungen und Handlungen an der Belebung ihrer Andacht und Steigerung ihrer Inbrunst empfinden, die sonst, einzig auf entfernte und unsinnliche Gegenstände gerichtet, nachlassen würden. Wir verdichten die Gegenstände unseres Bekenntnisses, so sagen sie, zu sinnlichen Symbolen und Bildern und machen sie uns durch die unmittelbare

[1]) „Dieses seltsamen Aberglaubens“ in Ausgaben E und F.

Gegenwart dieser Symbole gegenwärtiger, als es uns durch eine bloß intellektuelle Anschauung und Betrachtung möglich wäre. Sinnliche Gegenstände haben immer einen größeren Einfluß auf die Einbildung als alle anderen; und diesen Einfluß übertragen sie leicht auf jene Vorstellungen, zu denen sie in Beziehung stehen und denen sie ähnlich sind. Ich will nur aus diesen Gebräuchen und diesem Gedankengang ableiten, daß die Wirkung der Ähnlichkeit zur Belebung von Vorstellungen etwas sehr Gewöhnliches ist; und da jedesmal eine Ähnlichkeit und ein gegenwärtiger Eindruck zusammenkommen müssen, so haben wir Erfahrungstatsachen in Fülle, um die Wirklichkeit des aufgestellten Prinzips zu beweisen.

Wir können diese Erfahrungstatsachen durch anders geartete bekräftigen, wenn wir die Wirkungen der Berührung ebenso in Betracht ziehen, wie die der Ähnlichkeit. Sicherlich verringert die Entfernung die Stärke jeder Vorstellung, und ein Gegenstand, dem wir uns nur nähern, wenn sich dieser auch nicht unseren Sinnen darbietet, übt auf den Geist einen Einfluß aus, der einem unmittelbaren Eindruck nahekommt. Das Denken an einen Gegenstand führt den Geist mit Leichtigkeit zu dessen Umgebung; aber nur die tatsächliche Gegenwart eines Dinges führt ihn mit gesteigerter Lebendigkeit darauf. Wenn ich nur wenige Meilen von meiner Heimat entfernt hin, so berührt mich alles, was zu ihr in Beziehung steht, näher, als wenn ich mich 600 Meilen weit davon befinde; doch ruft selbst bei dieser Entfernung die Besinnung auf irgend etwas, das sich in der Nachbarschaft meiner Freunde oder Angehörigen befindet, naturgemäß die Vorstellung von ihnen hervor. Weil aber in diesem letzteren Falle die vom Geiste erfaßten Gegenstände beides Vorstellungen sind: so ist, der Übergang von der einen zur anderen zwar ein leichter, aber dennoch ist dieser Übergang allein nicht imstande, einer der Vorstellungen eine größere Lebendigkeit zu verleihen, weil eben der unmittelbare Eindruck fehlt. [1])

[1]) „Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dig-

Niemand kann bezweifeln, daß das Ursachverhältnis den nämlichen Einfluß besitzt, wie die beiden anderen Beziehungen der Ähnlichkeit und der Berührung. Abergläubische Leute halten viel auf Reliquien von Heiligen und frommen Männern, aus dem nämlichen Grunde, aus dem sie nach Symbolen und Bildern verlangen, um ihre Andacht zu beleben und ein vertrauteres und kräftigeres Vorstellungsbild jener musterhaften Lebensläufe zu gewinnen, denen sie nacheifern. Nun leuchtet ein, daß eine der besten Reliquien, die sich ein Schwärmer verschaffen könnte, Dinge wären, die ein Heiliger mit eigenen Händen gearbeitet hat; und werden seine Kleider und Geräte auch im nämlichen Lichte betrachtet, so geschieht es, weil sie einst zu seiner Verfügung standen und er sie in Händen gehabt und gebraucht hat. In dieser Hinsicht lassen sie sich als unvollkommene Wirkungen betrachten, die mit ihm durch eine kürzere Folgenreihe verknüpft sind, als jede andere wäre, die uns von der Wirklichkeit seines Daseins unterrichtet.

Angenommen, der Sohn eines seit lange verstorbenen oder abwesenden Freundes träte vor uns hin — so würde ersichtlich dieser Gegenstand sofort die ihm zugehörige Vorstellung wieder aufleben lassen und in unseren Gedanken alle einstige Innigkeit und Vertraulichkeit wachrufen, und zwar in lebhafteren Farben, als wir ihnen sonst geliehen hätten. Dies ist

---

nos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hîc disputare solitum: Cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram Hostiliam dico, non hauc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Lelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina.“ Cicero, de Finibus, Lib. V. 2.

eine andere Erscheinung, welche das oben erwähnte Prinzip beweisen dürfte.

Wir beobachten nun, daß bei diesen Erscheinungen der Glaube an den zugehörigen Gegenstand stets vorausgesetzt ist; denn ohne ihn könnte die Beziehung keine Wirkung üben. Die Beeinflussung durch das Bild setzt voraus, daß wir glauben, unser Freund habe einst existiert. Die Nähe der Heimat kann niemals Vorstellungen von der Heimat in uns erwecken, es sei denn, daß wir an ihr wirkliches Dasein glauben. Nun behaupte ich, daß dieser Glaube, auch wo er über den Bereich des Gedächtnisses und der Sinne hinausgreift, von gleichartiger Natur ist und gleichartigen Ursachen entspringt, wie der eben auseinandergesetzte Übergang des Denkens und die Lebendigkeit des Vorstellungsbildes. Werfe ich ein Stück trockenes Holz ins Feuer, so wird mein Geist sogleich dazu getrieben, sich vorzustellen, daß die Flamme dadurch verstärkt, nicht ausgelöscht wird. Dieser Übergang des Denkens von der Ursache zur Wirkung entspringt nicht aus der Vernunft. Er leitet seinen Ursprung einzig aus Gewohnheit und Erfahrung her. Und da er zunächst von einem Gegenstand, der den Sinnen gegenwärtig ist, ausgeht, so macht er die Vorstellung oder das Vorstellungsbild der Flamme stärker und lebhafter als irgend ein haltloses, verschwimmendes Traumbild der Einbildungskraft. Jene Vorstellung steigt unmittelbar auf, der Gedanke wendet sich augenblicklich zu ihr und trägt ihr all jene Kraft des Vorstellungsbildes zu, die aus dem gegenwärtigen sinnlichen Eindruck sich herleitet. Wenn ein Schwert gegen meine Brust gezückt wird, steigen da nicht eindringlicher die Vorstellungen von Wunde und Schmerz in mir auf, als wenn mir ein Glas Wein vorgesetzt wird — sollten auch zufällig diese Vorstellungen nach dem Erscheinen des letzteren Gegenstandes auftauchen? Aber was anders kann in diesem ganzen Tatbestand ein so kräftiges Vorstellungsbild verursachen, außer allein ein gegenwärtiges Ding und ein gewohnheitsmäßiger Übergang zu der Vorstellung eines anderen Dinges, das wir mit dem ersteren in Zusammenhang zu bringen pflegten. Das ist der ganze geistige

Vorgang bei all unseren Schlüssen, die Tatsachen und Dasein betreffen; es dient zur Befriedigung, hierzu einige Analogien zu finden, durch die er sich erläutern läßt. Der Übergang von einem uns gegenwärtigen Gegenstand verleiht in allen Fällen der verwandten Vorstellung Stärke und Beständigkeit.

Wir finden hier also eine Art prästabilierter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen; und obgleich die Macht und die Kräfte, welche den ersteren regieren, uns völlig unbekannt sind, so haben doch unsere Gedanken und Vorstellungsbilder, wie wir sehen, dieselbe Bahn verfolgt wie die anderen Naturwerke. Die Gewohnheit ist dasjenige Prinzip, durch welches diese Übereinstimmung bewirkt wurde, die so notwendig ist zur Erhaltung unserer Art und zur Regelung unseres Verhaltens in allen Lagen und Vorkommnissen des menschlichen Lebens. Würde nicht die Anwesenheit eines Gegenstandes sogleich die Vorstellung jener Gegenstände erregen, die gewöhnlich mit ihm in Zusammenhang stehen, so hätte unser ganzes Wissen auf den engen Umkreis unseres Gedächtnisses und unserer Sinne beschränkt bleiben müssen; wir wären nie imstande gewesen, Mittel den Zwecken anzupassen, noch unsere natürlichen Kräfte entweder zur Erzeugung des Guten oder zur Vermeidung des Übels anzuwenden. Diejenigen, die sich an der Entdeckung und Betrachtung von Zweckursachen ergötzen, haben hier ein weites Feld zur Betätigung des Staunens und der Bewunderung.

Ich füge noch eins hinzu, als weitere Bestätigung der eben entwickelten Lehre. Da nämlich diese Tätigkeit des Geistes, durch welche wir gleiche Wirkungen aus gleichen Ursachen ableiten und umgekehrt, durchaus wesentlich ist zur Erhaltung aller menschlichen Geschöpfe, so ist es nicht wahrscheinlich, daß sie den trügerischen Deduktionen unserer Vernunft anvertraut werden konnte; denn diese ist langsam in ihrer Tätigkeit, tritt in den ersten Kindheitsjahren nicht in nennenswertem Grade in die Erscheinung und ist bestenfalls in jedem Alter oder Zeitpunkt des Menschenlebens dem Irrtum und Fehlgreifen in hohem Maße ausgesetzt. Es entspringt mehr der

üblichen Weisheit der Natur, einen so notwendigen Akt des Geistes durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz sicherzustellen; denn diese kann unfehlbar in ihrer Wirksamkeit sein, kann sich beim ersten Auftreten des Lebens und Denkens zeigen und unabhängig von all den mühsam erarbeiteten Deduktionen des Verstandes bleiben. Wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns Kenntnis von den Muskeln und Nerven zu geben, die sie bewegen, so hat sie uns einen Instinkt eingepflanzt, welcher unser Denken in einer Richtung vorwärts treibt, die mit jener übereinstimmt, die sie für die äußeren Dinge festgesetzt hat; obwohl wir die Mächte und Kräfte nicht kennen, von denen diese regelmäßige Reihe und Folge von Gegenständen ganz und gar abhängt.

Sechster Abschnitt.

Uber die Wahrscheinlichkeit.[1])

Ob es gleich in der Welt so etwas wie Zufall nicht gibt — so hat unsere Unkenntnis der wirklichen Ursache eines Ereignisses denselben Einfluß auf den Verstand und erzeugt eine ähnliche Art von Glauben oder Meinung.

Gewiß gibt es eine Wahrscheinlichkeit, die aus einer Überlegenheit der günstigen Fälle auf der einen Seite entspringt; und wie diese Überlegenheit wächst und die entgegengesetzten Fälle übertrifft, erhält die Wahrscheinlichkeit einen entsprechenden Zuwachs und erzeugt einen immer höheren Grad des Glaubens und der Zustimmung für die Seite, auf der wir die Überlegenheit entdecken. Wären bei einem Würfel vier Seiten mit ein und derselben Figur oder Anzahl von Punkten gezeichnet und die übrigen zwei Seiten mit einer anderen Figur oder Anzahl von Punkten, so wäre es wahrscheinlicher, daß die erstere, als daß die letztere obenauf zu liegen käme; jedoch, wenn der Würfel tausend gleich gezeichnete Seiten und nur eine Seite verschieden davon hätte, so wäre die Wahrscheinlichkeit viel höher und unser Glaube oder unsere Erwartung des Ereignisses fester und sicherer. Dieser

---

[1]) Herr Locke teilt alle Begründungen in demonstrative und wahrscheinliche. In dieser Hinsicht müssen wir sagen, es ist nur wahrscheinlich, daß alle Menschen sterben müssen, oder daß die Sonne morgen aufgehen wird. Um aber unsere Sprache mehr dem gewöhnlichen Brauch anzupassen, sollten Begründungen so eingeteilt werden: in Demonstrationen, Beweise und Wahrscheinlichkeiten. Unter Beweisen seien dabei solche Begründungen aus der Erfahrung verstanden, die dem Zweifel oder dem Widerstand keinen Raum lassen.

Verlauf im Denken oder der Vernunfttätigkeit mag allbekannt und selbstverständlich erscheinen; denen aber, die ihn genauer erwägen, dürfte er wohl Stoff zu interessanten Spekulationen bieten.

Es scheint einleuchtend, daß der Geist, wenn er vorausschauend den möglichen Erfolg beim Wurf eines solchen Würfels zu entdecken sucht, das Obenliegen einer jeden einzelnen Seite als gleich wahrscheinlich ansieht; und dies ist das wahre Wesen des Zufalls, daß er alle einzelnen Ereignisse, deren Möglichkeit er einschließt, einander gänzlich gleich stellt. Da aber der Geist eine größere Anzahl von Seiten findet, die zur Herbeiführung des einen Ereignisses beitragen, als zu der des anderen, so wird er öfter auf dies Ereignis geführt, er trifft es öfter an, wenn er die verschiedenen Möglichkeiten oder Zufälle erwägt, von denen das endliche Ergebnis abhängt. Dieses Zusammenwirken mehrerer möglichen Aussichten für das Eintreffen eines bestimmten Ereignisses erzeugt unmittelbar, durch eine unerklärliche Einrichtung der Natur, das Gefühl des Glaubens und gibt jenem Ereignis das Übergewicht über das Entgegenstehende, das nur von einer kleineren Zahl von Aussichten unterstützt wird und sich minder häufig dem Geist darbietet. Wenn wir einräumen, daß der Glaube nur ein festeres und stärkeres Vorstellungsbild eines Gegenstandes ist als dasjenige, welches bloße Erdichtungen der Einbildungskraft begleitet, so läßt sich über diesen Vorgang vielleicht in gewissem Maße Rechenschaft geben. Das Zusammenwirken dieser verschiedenen Gesichtspunkte oder Aussichten prägt die Vorstellung der Einbildungskraft tiefer ein, gibt ihr überlegene Stärke und Frische, macht ihren Einfluß auf die Affekte und Gemütsbewegungen fühlbarer und, kurz gesagt, erzeugt jene Zuversicht oder Sicherheit, die das Wesen des Glaubens und Meinens ausmacht.

Es verhält sich ebenso mit der Wahrscheinlichkeit der Ursachen wie mit der des Zufalls. Es gibt einige Ursachen, die in der Erzeugung einer bestimmten Wirkung sich durchaus einförmig und beständig verhalten; und bisher hat sich kein Fall ge-

funden, in dem ihre Wirksamkeit irgend versagt oder sich als unregelmäßig erwiesen hätte. Das Feuer hat noch immer jedes menschliche Wesen verbrannt und das Wasser es erstickt; die Erzeugung von Bewegung durch Stoß und Schwerkraft ist ein allgemeines Gesetz, das bisher keine Ausnahme erlitten hat. Aber es gibt andere Ursachen, die sich als unregelmäßiger und ungewisser erwiesen haben; so hat der Rhabarber nicht immer dort purgiert, noch das Opium dort eingeschläfert, wo diese Arzneien genommen wurden. Allerdings schreiben Philosophen, wenn eine Ursache verfehlt, ihre übliche Wirkung hervorzubringen, dies nicht irgend einer Unregelmäßigkeit in der Natur zu; vielmehr nehmen sie an, daß geheime Ursachen in dem besonderen Aufbau der Teile die Wirksamkeit verhindert haben. Indes sind unsere Denkakte und Schlüsse über den Erfolg die gleichen, als wenn dies Prinzip nicht gälte. Durch Gewohnheit bestimmt, in all unseren Ableitungen die Vergangenheit auf die Zukunft zu übertragen, erwarten wir dort, wo die Vergangenheit durchaus regelmäßig und einförmig verlaufen ist, den Erfolg mit größter Sicherheit und geben keiner widerstreitenden Annahme Raum. Wo man aber verschiedene Wirkungen aus anscheinend genau gleichartigen Ursachen hat folgen sehen, da müssen all diese unterschiedlichen Wirkungen unserem Geiste einfallen, wenn er die Vergangenheit auf die Zukunft überträgt, und in unsere Betrachtung eingehen, wenn wir die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs bestimmen. Geben wir auch der am häufigsten Aufgetretenen den Vorzug und glauben an das Eintreffen dieser Wirkung, so dürfen wir doch die anderen Wirkungen nicht übersehen, sondern müssen einer jeden nach Maßgabe ihres häufigeren oder selteneren Vorkommens ein bestimmtes Gewicht und Ansehen beilegen. So ist es für fast alle Länder Europas wahrscheinlicher, daß irgendwann im Januar Frost eintritt, als daß während dieses ganzen Monats mildes Wetter anhält; jedoch schwankt diese Wahrscheinlichkeit je nach den verschiedenen Klimaten und nähert sich in den nördlichen Reichen der Gewißheit. Hier scheint

es also offenbar, daß dort, wo wir die Vergangenheit auf die Zukunft übertragen, um die spätere Wirkung irgend einer Ursache zu bestimmen, wir all die verschiedenen Erfolge in demselben Maße, in dem sie sich in der Vergangenheit gezeigt haben, übertragen, und uns z. B. vorstellen, daß der eine hundertmal eingetreten ist, ein anderer zehnmal, ein dritter nur einmal. Da eine große Zahl möglicher Aussichten hier auf dem einen Erfolg zusammentreffen, so stärken und bestätigen sie ihn in der Einbildung, erzeugen jenes Gefühl, das wir Glauben nennen, und verleihen dessen Gegenstand den Vorzug vor dem ihm widerstreitenden Erfolg, der nicht durch eine gleiche Zahl von Erfahrungstatsachen gestützt wird und sich bei der Übertragung der Vergangenheit auf die Zukunft nicht so oft dem Denken bietet. Man versuche einmal, über diese geistige Tätigkeit von irgend einem der anerkannten philosophischen Systeme aus Rechenschaft abzulegen, so wird man sich der Schwierigkeit bewußt werden. Ich meinesteils möchte mich damit zufrieden geben, wenn die gegenwärtigen Andeutungen die Wißbegierde der Philosophen erregen und ihnen zum Bewußtsein bringen, wie mangelhaft alle bisher üblichen Theorien solche interessanten und bedeutenden Fragen behandelt haben.

Siebenter Abschnitt.

Von der Vorstellung[1]) der notwendigen Verknüpfung.

Erster Teil.

Die mathematischen Wissenschaften haben gegenüber den Geisteswissenschaften den großen Vorteil, daß ihre Vorstellungen als sinnliche stets klar und bestimmt sind, daß an ihnen jeder kleinste Unterschied sofort zu bemerken ist und daß dieselben Ausdrücke immer dieselben Vorstellungen bezeichnen, ohne Zweideutigkeit oder Abweichung. Ein Eirund wird nie mit einem Kreis, noch eine Hyperbel mit einer Ellipse verwechselt. Das gleichschenklige und das ungleichseitige Dreieck sind durch genauere Grenzen unterschieden als Laster und Tugend, Recht und Unrecht. Wird irgend ein Ausdruck in der Geometrie definiert, so setzt der Geist von selbst bei jeder Gelegenheit anstandlos die Definition für den definierten Ausdruck ein; und auch da, wo keine Definition gebraucht wird, kann der Gegenstand selbst den Sinnen vorgeführt und auf diesem Wege fest und klar erfaßt werden. Die feineren Gefühle des Geistes aber, die Tätigkeiten des Verstandes, die mannigfachen Erregungen der Affekte, obwohl in Wirklichkeit an sich unterschieden, entgehen uns leicht, wenn wir sie in der Selbstbesinnung überblicken; es liegt auch nicht in unserer Macht, den ursprünglichen Gegenstand uns so oft zurückzurufen, wie wir Anlaß hätten, ihn zu betrachten. Auf diese Weise wird allmählich in unsere Gedankengänge Zweideutigkeit

[1]) Ausgaben E und F haben: Von der Vorstellung der Kraft oder der notwendigen Verknüpfung.

getragen; gleichartige Gegenstände werden leicht für dieselben genommen, und der Schluß entfernt sich zuletzt weit von seinen Voraussetzungen.

Indes darf man ruhig behaupten, daß bei diesen Wissenschaften, wenn man sie im rechten Lichte betrachtet, die Vorzüge und Nachteile sich nahezu aufheben und beide einander gleichwertig machen. Hält der Geist leichter die Vorstellungen der Geometrie in Klarheit und Bestimmtheit fest, so hat er dafür eine weit längere und verwickeltere Kette von Denkakten durchzuführen und einander viel ferner liegende Vorstellungen in Vergleich zu setzen, wenn er zu den tieferen Wahrheiten dieser Wissenschaft vordringen will. Und sind die Vorstellungen der Geisteswissenschaft in Gefahr, bei Mangel an äußerster Sorgfalt in Dunkelheit und Verworrenheit zu verfallen, so ist die Herleitung in diesen Untersuchungen stets viel kürzer und es sind weniger Zwischenstufen bis zum Schlußsatz, als in den Wissenschaften, die von Größe und Zahl handeln. Und wirklich gibt es bei Euklid kaum einen noch so einfachen Lehrsatz, der nicht aus mehr Teilen bestünde, als sich in einem jeden Gedankengang der Geisteswissenschaften vorfinden, welcher nicht in Hirngespinste und Phantasien einmündet. Wo wir die Prinzipien des menschlichen Geistes durch ein paar Stufen wirklich verfolgen, da können wir sehr wohl mit unserem Fortschritt zufrieden sein, in der Erwägung, wie bald die Natur all unseren Untersuchungen über Ursachen einen Riegel vorschiebt und uns zum Eingeständnis unserer Unwissenheit nötigt. Das Haupthindernis unseres Vorwärtskommens in den Geistes- oder metaphysischen Wissenschaften ist demnach die Dunkelheit der Vorstellungen und die Zweideutigkeit der Bezeichnungen. Die Hauptschwierigkeit in der Mathematik besteht in der Länge der Ableitungen und dem Umfang des Gedankenkreises, dessen man zur Gewinnung eines Schlußergebnisses bedarf. Vielleicht wird unser Fortschritt in der Naturwissenschaft hauptsächlich durch den Mangel geeigneter Erfahrungstatsachen und Erscheinungen verzögert, welche oft durch Zufall, und nicht immer, selbst bei emsigster

und vorsichtigster Forschung, gefunden werden, wenn man sie braucht. Da die Geisteswissenschaft bisher weniger gefördert zu sein scheint als sowohl Geometrie wie Physik, so dürfen wir schließen: wenn in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen den genannten Wissenschaften bestehen, so werden die Schwierigkeiten, die den Aufstieg der ersteren hindern, eben größere Sorgfalt und Fähigkeit zu ihrer Überwindung erfordern.

In der Metaphysik werden keine dunkleren und ungewisseren Vorstellungen angetroffen, als die der Macht, Kraft, Energie oder der notwendigen Verknüpfung, von welchen wir jeden Augenblick in all unseren Auseinandersetzungen zu handeln genötigt sind. Wir werden deshalb in diesem Abschnitt versuchen, womöglich die genaue Bedeutung dieser Ausdrücke festzustellen und dadurch teilweise die Dunkelheit zu beseitigen, über die in dieser Gattung der Philosophie so viel geklagt wird.

Vermutlich wird der Satz kaum bestritten werden, daß all unsere Vorstellungen nichts sind als Abbilder unserer Eindrücke, oder mit anderen Worten, daß es uns unmöglich ist, ein Ding zu denken, daß wir nicht zuvor entweder durch unsere äußeren oder inneren Sinne empfunden haben. Ich habe mich bemüht[1]), diesen Satz zu erläutern und zu beweisen und die Hoffnung ausgesprochen, daß durch rechte Anwendung desselben die Menschen in ihren philosophischen Gedankengängen größere Klarheit und Bestimmtheit gewinnen mögen, als sie bisher je zu erlangen imstande waren. Zusammengesetzte Vorstellungen lassen sich vielleicht durch Definition gut kennen lernen, die ja nichts ist als eine Aufzählung jener Teile oder einfachen Vorstellungen, die sie zusammensetzen. Sind wir aber mit den Definitionen bis zu den einfachsten Vorstellungen gekommen und stoßen wir immer noch auf Zweideutigkeit und Dunkelheit: welche Hilfsquellen stehen uns dann noch zu Gebote? Durch welchen Einfall können wir Licht auf diese Vorstellungen werfen und sie dem geistigen Blick völlig scharf und bestimmt darstellen? Man zeige die Ein-

[1]) Zweiter Abschnitt, Vom Ursprung der Vorstellungen.

drücke oder ursprünglichen Gefühle auf, denen die Vorstellungen nachgebildet sind. Diese Eindrücke sind alle stark und sinnfällig. Sie lassen keine Zweideutigkeit zu. Sie liegen nicht nur selbst im hellen Licht, sondern könnten auch auf die ihnen entsprechenden Vorstellungen, die im Dunkel liegen, Licht werfen. Durch dies Mittel läßt sich vielleicht eine neue Art von Vergrößerungsglas oder Sehwerkzeug gewinnen, welches in den Geisteswissenschaften die feinsten und einfachsten Vorstellungen soweit vergrößert, daß sie leicht von uns erfaßt und uns ebensowohl bekannt werden, wie die gröbsten und sinnfälligsten Vorstellungen, die jemals unserer Untersuchung begegnen können.

Um uns also mit der Vorstellung der Kraft oder der notwendigen Verknüpfung ganz vertraut zu machen, wollen wir den ihr zugrunde liegenden Eindruck prüfen; und um diesen Eindruck mit größerer Gewißheit aufzufinden, wollen wir all die Quellen aufsuchen, aus denen er möglicherweise herstammen könnte.

Wenn wir uns unter äußeren Gegenständen umsehen und die Wirksamkeit der Ursachen betrachten, so sind wir in keinem einzigen Falle imstande, irgend eine Kraft oder notwendige Verknüpfung zu entdecken, irgendwelche Eigenschaft, die die Wirkung an die Ursache bände und die eine zur unfehlbaren Folge der anderen machte. Wir bemerken nur, daß die eine tatsächlich, in Wirklichkeit der anderen folgt. Den Anstoß der einen Billardkugel begleitet eine Bewegung der zweiten. Dies ist alles, was den äußeren Sinnen erscheint. Der Geist hat kein Gefühl oder keinen inneren Eindruck von dieser Folge der Gegenstände. Demgemäß gibt es in keinem einzelnen, bestimmten Falle von Ursache und Wirkung irgend etwas, das die Vorstellung der Kraft oder der notwendigen Verknüpfung erweckte.

Aus der ersten Erscheinung eines Gegenstandes läßt sich nie mutmaßen, welche Wirkung aus ihm entspringen wird. Könnte aber unser Geist die Kraft oder die Energie einer Ursache entdecken, so könnten wir die Wirkung, selbst ohne Erfahrung, vorher-

sehen und von vornherein mit Gewißheit darüber Aussage machen, durch die bloße Anstrengung des Denkens und der Vernunfttätigkeit.

In Wirklichkeit enthüllt uns kein Stück Materie je durch seine sinnlichen Eigenschaften irgend eine Kraft oder Energie, noch gibt es Veranlassung zu der Annahme, daß es irgend etwas hervorbringen oder einen anderen Gegenstand im Gefolge haben könne, den wir als seine Wirkung bezeichnen dürften. Festigkeit, Ausdehnung, Bewegung, diese Eigenschaften sind alle in sich abgeschlossen und weisen nie auf ein anderes Ereignis hin, das aus ihnen hervorgehen könnte. Die Weltbegebenheiten ziehen in stetigem Wechsel vorüber, ein Gegenstand reiht sich dem andern in ununterbrochener Folge an; aber die Macht oder Kraft, welche die ganze Maschine in Tätigkeit erhält, ist uns gänzlich verborgen und enthüllt sich nie in einer sinnlichen Eigenschaft der Körper. Wir wissen, daß tatsächlich die Hitze beständig die Flamme begleitet; was aber die Verknüpfung zwischen ihnen ausmacht, das auch nur zu vermuten oder zu ersinnen fehlt uns jeder Anhalt. Unmöglich kann daher die Vorstellung der Kraft von der Betrachtung der Körper in Einzelfällen ihrer Tätigkeit herstammen; denn kein Körper zeigt je eine Kraft, die das Urbild dieser Vorstellung abgeben könnte. [1])

Da uns also äußere Gegenstände, wie sie den Sinnen erscheinen, durch ihre Tätigkeit in Einzelfällen keine Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bieten, so wollen wir zusehen, ob diese Vorstellung durch Selbstbesinnung auf Tätigkeiten unseres eigenen Geistes gewonnen worden und einem inneren Eindruck nachgebildet sein könne. Es ließe sich behaupten, daß

---

[1]) Herr Locke sagt in seinem Kapitel über die Kraft, die Erfahrung zeige uns, daß mehrfach Neuerzeugungen in der Materie stattfänden; wir schlössen, es müsse irgendwo eine Kraft bestehen, fähig, sie zu erzeugen, und gelangten endlich durch diesen Denkakt zu der Vorstellung der Kraft. Aber kein Denkakt kann uns je eine neue, ursprüngliche, einfache Vorstellung verschaffen; das gesteht dieser Philosoph selber zu. Hieran kann also niemals der Ursprung jener Vorstellung liegen.

wir jeden Augenblick uns einer inneren Kraft bewußt sind; dort nämlich, wo wir empfinden, daß wir durch den bloßen Befehl unseres Willens die Glieder unseres Körpers bewegen oder die Vermögen des Geistes lenken können. Ein Willensakt erzeugt Bewegung unserer Gliedmaßen oder läßt eine neue Vorstellung in unserer Einbildung aufsteigen. Diesen Einfluß des Willens kennen wir durch unser Bewußtsein. Daher gewinnen wir die Vorstellung der Kraft oder Energie und die Gewißheit, daß wir selbst und alle vernünftigen Wesen mit Kraft begabt sind.[1]) Diese Vorstellung ist also eine Vorstellung der Selbstbesinnung, denn sie entspringt aus der Besinnung auf die eigenen geistigen Tätigkeiten und die Herrschaft des Willens über die Glieder des Körpers wie über die Vermögen der Seele.

Prüfen wir einmal diese Behauptung[2]), und zwar zuerst den Einfluß des Wollens auf die Glieder unseres Leibes. Dieser Einfluß ist sicherlich eine Tatsache, die gleich allen anderen natürlichen Ereignissen einzig aus der Erfahrung bekannt werden kann, und niemals vorauszusehen ist aus irgend einer uns erscheinenden Energie oder Kraft in der Ursache, die letztere mit der Wirkung verknüpfte und die eine zur unfehlbaren Folge der anderen machte. Die Bewegung unseres Körpers folgt dem Befehl unseres Willens. Dessen sind wir uns jederzeit bewußt. Aber die Mittel, durch die dies bewirkt wird, die Energie, vermöge deren der Wille eine so außerordentliche Wirksamkeit entfaltet, sie sind uns so wenig unmittelbar bewußt, daß sie sich vielmehr für immer unserem eifrigsten Forschen entziehen.

---

[1]) Ausgaben E und F haben den Zusatz: Wie dem auch sei, die Tätigkeiten und die Wechselwirkung der Körper genügen vielleicht zum Beweise, daß auch diese damit begabt sind.

[2]) Ausgaben E und F haben: Prüfen wir einmal diese Behauptung und suchen wir dabei nach Kräften alle Redensarten und Verwirrungen bei der Abhandlung so heikler und dunkler Themata zu vermeiden. Ich sage also erstens, daß der Einfluß des Willens auf die Glieder unseres Leibes eine Tatsache ist u. s. w.

Denn erstlich: gibt es in der ganzen Natur ein geheimnisvolleres Prinzip, als die Verbindung von Seele und Körper, durch welche eine geistige Substanz, die wir voraussetzen, solchen Einfluß auf eine körperliche Substanz erlangt, daß der feinste Gedanke imstande ist, die gröbste Materie zu bewegen? Hätten wir die Macht, durch einen geheimen Wunsch Berge zu versetzen oder Planeten in ihrer Bahn zu beherrschen, so würde diese weitreichende Macht nicht außerordentlicher sein, noch in höherem Grade unser Verständnis übersteigen. Faßten wir durch unser Bewußtsein einer Kraft oder Energie in unserem Willen auf, so müßten wir diese Kraft auch kennen; so müßten wir ihre Verknüpfung mit der Wirkung kennen; so müßten wir die geheime Verbindung von Seele und Körper und die Natur dieser beiden Substanzen kennen, wodurch die eine befähigt ist, in so vielen Fällen auf die andere einzuwirken.

Zweitens: wir beherrschen die Bewegung aller Körperglieder nicht gleichmäßig; dennoch läßt sich kein anderer Grund außer der Erfahrung für solche merkwürdige Verschiedenheit zwischen den einen und den anderen beibringen. Warum hat der Wille Einfluß auf Zunge und Finger und nicht auf Herz und Leber? Diese Frage könnte uns nie in Verlegenheit setzen, wenn wir uns einer Kraft in ersterem Falle bewußt wären und in letzterem nicht. Wir würden dann unabhängig von Erfahrung auffassen, warum die Gewalt des Willens über die Glieder des Körpers in so besondere Grenzen eingeschlossen ist. In dem einen Falle durchaus mit der Kraft oder Macht vertraut, aus welcher er seine Wirksamkeit schöpft, wüßten wir auch, warum sein Einfluß genau bis zu diesem Umkreis reicht und nicht weiter.

Ein Mensch, der von plötzlicher Lähmung des Beines oder Armes befallen wird oder eben eines dieser Glieder verloren hat, bemüht sich häufig zuerst, sie zu bewegen und ihren gewohnten Dienst verrichten zu lassen. Hierbei hat er gerade so viel Bewußtsein von einer Kraft, solche Gliedmaßen zu beherrschen, als ein völlig gesunder von der Kraft, ein in natürlichem Zustand befindliches Glied zu be-

wegen. Das Bewußtsein aber täuscht niemals. Folglich sind wir uns weder in dem einen noch in dem anderen Falle jemals irgend einer Kraft bewußt. Wir lernen den Einfluß des Willens lediglich aus der Erfahrung kennen; und die Erfahrung lehrt uns nur, wie ein Ereignis beständig dem anderen folgt, ohne uns über die geheime Verknüpfung zu unterrichten, die sie zusammenhält und unzertrennlich macht.

Drittens lehrt uns die Anatomie, daß der unmittelbare Gegenstand der Kraft bei freiwilliger Bewegung nicht das bewegte Glied selbst ist, sondern gewisse Muskeln, Nerven, Lebensgeister und vielleicht etwas noch Zarteres und Unbekannteres, wodurch sich die Bewegung fortgesetzt mitteilt, bevor sie das Glied selbst erreicht, dessen Bewegung der unmittelbare Gegenstand des Wollens ist. Kann es einen schlagenderen Beweis dafür geben, daß die Kraft, durch welche dieser ganze Vorgang zustande kommt, anstatt uns durch ein inneres Gefühl oder Bewußtsein direkt und völlig bekannt zu sein, vielmehr im äußersten Grade rätselhaft und unbegreiflich ist? Der Geist will einen bestimmten Erfolg: unmittelbar wird ein anderer Erfolg hervorgerufen, uns selbst unbekannt und gänzlich verschieden von dem beabsichtigten; dieser Erfolg ruft einen anderen gleich unbekannten hervor, bis schließlich durch eine lange Reihenfolge der gewünschte Erfolg eintritt. Würde aber die ursprüngliche Kraft von uns empfunden, so müßte sie uns bekannt sein; wäre sie uns bekannt, so müßte auch ihre Wirkung uns bekannt sein, denn alle Kraft besteht in der Beziehung zu ihrer Wirkung. Und umgekehrt: ist die Wirkung nicht bekannt, so kann die Kraft weder gewußt noch empfunden werden. Wie sollten wir uns auch einer Kraft, unsere Glieder zu bewegen, bewußt sein, wenn wir solche Kraft gar nicht haben, vielmehr nur die, gewisse Lebensgeister zu bewegen, welche zwar zuletzt die Bewegung unserer Glieder hervorrufen, aber doch in einer uns ganz unbegreiflichen Weise wirksam sind?

Wir dürfen nun wohl aus alledem hoffentlich ohne Übereilung, wenn auch mit Sicherheit schließen,

daß unsere Vorstellung der Kraft nicht das Abbild ist irgend eines Gefühls oder Bewußtseins von Kraft in unserem eigenen Innern beim Hervorrufen einer Bewegung in unserem Körper oder bei der zweckmäßigen Benutzung unserer Glieder. Daß deren Bewegung die Befehle des Willens befolgt, ist eine Tatsache der gemeinen Erfahrung, gleich anderen Naturereignissen; aber die Kraft oder Energie, durch welche dies bewirkt wird, ist gleich jener in anderen Naturvorgängen unbekannt und unvorstellbar.[1])

Oder wollen wir jetzt behaupten, wir seien uns einer Kraft oder Energie in unserem eigenen Geiste da bewußt, wo wir durch einen Akt oder Befehl unseres Willens eine neue Vorstellung aufsteigen lassen, den Geist auf deren Betrachtung einstellen, sie nach allen Seiten wenden und sie endlich, wenn wir sie eingehend genug betrachtet zu haben glauben, für eine andere Vorstellung fahren lassen. Ich denke, dieselben Begründungen werden beweisen, daß selbst

---

[1]) Man könnte sagen, daß der Widerstand, den wir an Körpern finden, uns durch die Nötigung, häufig unsere Kraft anzuwenden und all unsere Macht aufzubieten, auf die Vorstellung von Kraft und Macht bringt. Es wäre dann dieser Nisus oder die starke Anstrengung, deren wir uns bewußt sind, der ursprüngliche Eindruck, dem diese Vorstellung nachgebildet ist. Aber einmal schreiben wir einer großen Menge von Dingen Kraft zu, bei denen wir niemals diesen Widerstand oder diese Kraftanstrengung als vorhanden voraussetzen können; so dem höchsten Wesen, das keinem Widerstand begegnet; dem Geist, bei seiner Herrschaft über die Vorstellungen und Glieder im gewöhnlichen Denken und Bewegen, wo die Wirkung unmittelbar dem Willen folgt, ohne jedwede Anstrengung oder ein Heranziehen von Kraft; der leblosen Materie, die dieses Gefühls nicht fähig ist.

Sodann hat dieses Gefühl der Anstrengung, einen Widerstand zu überwinden, keine uns bekannte Verknüpfung mit einem Ereignis; was auf es folgt, wissen wir aus Erfahrung, könnten es aber nicht a priori wissen. Indessen muß eingeräumt werden, daß der lebendige Nisus, den wir erfahren, zwar keine genaue, scharf bestimmte Vorstellung von Kraft liefern kann, doch aber einen Hauptbestandteil jener gewöhnlichen, ungenauen Vorstellung bildet, die man sich von ihr macht. (Der letzte Satz fehlt in Ausgaben E und F.)

dieser Willensbefehl uns keine wirkliche Vorstellung von Kraft oder Energie verschafft.

Erstens muß man einräumen, daß wir mit der Kenntnis einer Kraft gerade den Umstand in der Ursache kennen müssen, durch den sie imstande ist, die Wirkung hervorzubringen. Denn beides gilt als gleichbedeutend. Wir müßten also sowohl die Ursache und die Wirkung, als auch die Beziehung zwischen ihnen kennen. Aber maßen wir uns an, mit dem Wesen der menschlichen Seele und dem Wesen einer Vorstellung, oder mit der Fähigkeit der einen, die andere hervorzubringen, vertraut zu sein? Dies ist eine wirkliche Schöpfung, eine Erschaffung des Etwas aus dem Nichts. Und dies schließt eine so große Kraft ein, daß sie auf den ersten Blick das Vermögen jedes nicht unendlichen Wesens zu übersteigen scheint. Mindestens muß zugegeben werden, daß eine solche Kraft nicht empfunden noch gewußt wird, ja sogar dem Geiste unvorstellbar ist. Wir empfinden nur das Ereignis, nämlich das Vorhandensein einer Vorstellung als Folge eines Willensbefehls; aber die Art, in der dieser Vorgang sich vollzieht, die Kraft, durch die er hervorgebracht wird, übersteigt völlig unser Verständnis.

Zweitens: die Gewalt des Geistes über sich selbst ist ebenso beschränkt wie die über den Leib; und diese Schranken lernt man nicht durch die Vernunft oder eine Einsicht in die Natur von Ursache und Wirkung kennen, sondern allein aus Erfahrung und Beobachtung, wie bei allen anderen Naturereignissen und Vorgängen der Außenwelt. Unsere Herrschaft über die Gefühle und Affekte ist weit schwächer als die über unsere Vorstellungen, und selbst die letztere ist in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Wer getraute sich, den tiefsten Grund für diese Grenzen anzugeben oder zu zeigen, warum die Kraft in einem Falle versagt und in einem anderen nicht?

Drittens: Diese Beherrschung unseres Selbst ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden. Ein Gesunder besitzt sie in höherem Maße als ein durch Krankheit Geschwächter. Wir sind am Morgen mehr Herr unserer Gedanken als am Abend, in nüchternem

Zustande mehr, als nach einer reichlichen Mahlzeit. Können wir einen anderen Grund außer der Erfahrung für diese Abweichungen angeben? Wo bleibt also die Kraft, deren wir uns angeblich bewußt sind? Besteht nicht hier entweder in einer geistigen oder einer körperlichen Substanz oder in beiden ein geheimes Triebwerk oder ein Aufbau der Teile, von dem die Wirkung abhängt und der, uns gänzlich unbekannt, auch die Kraft oder Energie des Willens ebenso unbekannt und unbegreiflich macht?

Das Wollen ist unzweifelhaft ein geistiger Akt, mit dem wir hinlänglich vertraut sind. Denken wir einmal über ihn nach; betrachten wir ihn von allen Seiten. Findet sich darin irgend etwas, das dieser schöpferischen Kraft gliche, vermöge deren der Wille aus dem Nichts eine neue Vorstellung entstehen läßt und mit einer Art von „Es werde!“ die Allmacht seines Schöpfers, wenn ich so sagen darf, nachahmt, der all die vielfältigen Erscheinungen der Natur ins Dasein rief? Wir sind weit entfernt, uns dieser Energie des Willens bewußt zu sein; vielmehr bedarf es einer so gesicherten Erfahrung, wie wir sie besitzen, um uns zu überzeugen, daß so außerordentliche Wirkungen je aus einem einfachen Akt des Wollens hervorgehen.

Die meisten Menschen finden es gar nicht schwer, die gewöhnlicheren und bekannteren Naturvorgänge zu erklären; so den Fall schwerer Körper, das Wachstum der Pflanzen, die Erzeugung der Tiere oder die Ernährung der Körper durch Lebensmittel. Sie bilden sich ein, in all diesen Fällen die Kraft oder Energie selbst aufzufassen, durch welche die Ursache mit der Wirkung verknüpft und ihre Wirksamkeit auf immer unfehlbar bestimmt ist. Durch lange Gewohnheit bildet sich eine solche Geistesrichtung bei ihnen aus, daß sie beim Auftreten der Ursache unmittelbar mit Sicherheit deren gewöhnliche Begleitung erwarten und es kaum für möglich halten, daß irgend ein anderer Erfolg daraus hervorgehen könne. Erst beim Auftreten außerordentlicher Erscheinungen, wie Erdbeben, Seuchen und Ungeheuerliches allerart, finden sie sich

außerstande, eine passende Ursache anzugeben und die Art, wie die Wirkung aus ihr folgt, zu erklären. Gewöhnlich nimmt der Mensch in solcher Verlegenheit seine Zuflucht zu einem unsichtbaren vernünftigen Prinzip[1]) als der unmittelbaren Ursache des überraschenden Ereignisses, das seiner Meinung nach durch die gewöhnlichen Naturkräfte nicht erklärt werden kann. Philosophen aber, die ihre Prüfung etwas weiter treiben, bemerken sofort, daß selbst in den gewohntesten Ereignissen die Energie der Ursache genau so unverständlich ist wie in den ungewohntesten, und daß wir nur durch Erfahrung den häufigen **Zusammenhang** von Gegenständen kennen lernen, ohne je etwas einer **Verknüpfung** ähnliches erfassen zu können. Da halten sich nun viele Philosophen aus Vernunftgründen für verpflichtet, in allen Lagen auf jenes selbe Prinzip zurückzugreifen, auf das der gewöhnliche Mensch nur in solchen Fällen, die wunderbar und übernatürlich erscheinen, sich beruft. Sie machen Geist und Intelligenz nicht zur letzten und ursprünglichen Ursache aller Dinge, sondern zur unmittelbaren und alleinigen Ursache jedes Ereignisses, das in der Natur erscheint. Sie behaupten, daß die gewöhnlich Ursachen benannten Dinge in Wirklichkeit lediglich Gelegenheiten sind und daß das wahre und unmittelbare Prinzip jeder Wirkung nicht irgend eine Macht oder Kraft in der Natur, sondern ein Willensakt des höchsten Wesens ist, welches bestimmt, daß solche besonderen Gegenstände auf immer miteinander zusammenhängen sollen. Anstatt zu sagen, eine Billardkugel bewege die andere durch eine Kraft, die sie von dem Schöpfer der Natur bezogen hat, erklären sie, es sei die Gottheit selbst, die durch einen besonderen Willensakt die zweite Kugel in Bewegung setzt, hierzu bestimmt durch den Anstoß der ersten Kugel, und zwar infolge jener allgemeinen Gesetze, welche sie sich selbst zur Regel in der Regierung

---

[1]) *Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς.* Ausgabe E hat: quasi Deus ex machina. Ausgabe F fügt den Nachweis hinzu: Cicero, de Natura Deorum.

der Welt gemacht hat. Nun entdecken aber die Philosophen im Fortgange der Untersuchung, daß wir nicht nur in gänzlicher Unwissenheit über die Kraft sind, auf der die gegenseitige Einwirkung der Körper beruht, sondern ebensowenig von jener Kraft wissen, auf der die Einwirkung von Geist auf Körper, oder von Körper auf Geist, beruht; auch sind wir weder durch unsere Sinne noch durch unser Bewußtsein imstande, das letzte Prinzip im einen Falle mehr als im anderen anzugeben. Die gleiche Unwissenheit nötigt sie also zum gleichen Schlusse: Sie behaupten, daß die Gottheit die unmittelbare Ursache der Einheit von Seele und Leib ist und daß es nicht die Sinnesorgane sind, die, durch äußere Gegenstände erregt, im Geiste Wahrnehmungen hervorbringen, sondern daß ein besonderer Willensakt unseres allmächtigen Schöpfers eine solche Wahrnehmung als Folge einer solchen Erregung im Organ auslöst. Gleicherweise ist es keinerlei Energie des Willens, die örtliche Bewegungen unserer Glieder hervorruft; es ist Gott selbst, dem es beliebt, unseren an sich ohnmächtigen Willen zu unterstützen und jene Bewegung zu gebieten, die wir irrtümlich unserer eigenen Kraft und Wirksamkeit zuschreiben. Auch bei dieser Schlußfolgerung bleiben die Philosophen nicht stehen; manchesmal dehnen sie dieselbe auf den Geist selbst bei seiner inneren Tätigkeit aus. Unsere geistige Anschauung oder Bildung von Vorstellungen ist nur eine von unserem Schöpfer uns gewordene Offenbarung. Wenn wir unsere Gedanken freiwillig auf einen Gegenstand richten und sein Bild in der Einbildung erstehen lassen, so ist es nicht der Wille, der jene Vorstellung schafft; der Weltschöpfer entdeckt sie dem Geist und macht sie uns gegenwärtig.

So ist diesen Philosophen jedes Ding von Gott erfüllt. Nicht zufrieden mit dem Prinzip, daß nichts ohne seinen Willen besteht, daß keinem Ding Kraft eignet, die er nicht verleiht, berauben sie die Natur und alle erschaffenen Wesen jeder Kraft, um so ihre Abhängigkeit von der Gottheit fühlbarer und unmittelbarer zu machen. Sie übersehen, daß sie

durch diese Theorie die Erhabenheit jener Eigenschaften verkleinern, nicht vergrößern, die sie so sehr zu rühmen vorgeben. Es spricht doch gewiß in höherem Maße für die Macht der Gottheit, wenn sie den untergeordneten Geschöpfen einen gewissen Grad von Kraft überweist, als wenn sie jedes Ding durch eigenen unmittelbaren Willensakt hervorbringt. Es zeugt von größerer Weisheit, von Anfang an das Weltgebäude mit solch vollendeter Voraussicht einzurichten, daß es von selbst und durch eigene Wirksamkeit allen Absichten der Vorsehung dienen kann, als wenn der große Schöpfer sich jeden Augenblick genötigt sähe, seine Teile zurechtzurücken und alle Räder jenes staunenswerten Triebwerks mit seinem Atem zu beleben.

Wünschen wir indessen eine mehr philosophische Widerlegung dieser Theorie, so genügen vielleicht die folgenden zwei Überlegungen:

Erstlich scheint mir, daß diese Theorie von der allgemeinen Energie und Wirksamkeit des höchsten Wesens zu kühn ist, um je Überzeugung bei einem Menschen hervorzurufen, der mit der Schwäche menschlicher Vernunft und den enggezogenen Grenzen all ihrer Tätigkeiten genügend vertraut ist. Wäre die Kette der Begründungen, die zu dieser Theorie führt, noch so logisch, es muß ein starker Verdacht, wenn nicht die volle Sicherheit entstehen, daß sie uns durchaus über den Bereich unserer Fähigkeiten gebracht hat, wenn sie zu so außerordentlichen, dem gewöhnlichen Leben und der Erfahrung so fernliegenden Schlüssen führt. Wir sind ins Märchenland geraten, lange ehe wir noch die letzten Stufen unserer Theorie erreichten; und dort haben wir keinen Grund, uns auf unsere gewöhnlichen Begründungsmethoden zu verlassen oder unseren üblichen Analogien und Wahrscheinlichkeiten Geltung zuzutrauen. Unsere Senkleine ist nicht lang genug, so ungeheure Abgründe zu loten. Und wie wir uns auch schmeicheln mögen, daß wir bei jedem unserer Schritte eine gewisse Wahrheitsähnlichkeit und Erfahrung zum Führer haben, so können wir doch sicher sein, daß diese vermeintliche Erfahrung dann keine Geltung besitzt, wenn

wir sie so auf Gegenstände anwenden, die gänzlich außer dem Umkreis der Erfahrung liegen. Doch es bietet sich später Gelegenheit, diesen Punkt zu berühren. [1])

Zweitens vermag ich in den Begründungen, auf die sich diese Theorie stützt, keine Überzeugungskraft zu sehen. Wir kennen allerdings nicht die Art, in der Körper aufeinander wirken; ihre Kraft oder Energie ist gänzlich unbegreiflich. Aber kennen wir nicht die Art oder Kraft ebensowenig, durch welche ein Geist, und selbst der höchste Geist, auf sich oder auf Körper wirkt? Woher, frage ich, gewinnen wir irgend eine Vorstellung davon? In uns haben wir kein Gefühl oder Bewußtsein dieser Kraft. Von dem höchsten Wesen haben wir keine andere Vorstellung, als wir aus der Selbstbesinnung auf unsere eigenen Fähigkeiten gewinnen. Wäre unsere Unkenntnis also ein guter Grund, irgend etwas zu verwerfen, so würde das uns zu dem Prinzip führen, jedwede Energie ebenso im höchsten Wesen wie in der gröbsten Materie zu verneinen. Wir begreifen doch sicherlich die Wirksamkeit des einen so wenig wie die der anderen. Ist es schwieriger, sich vorzustellen, daß Bewegung durch einen Anstoß, oder daß sie durch eine Willensregierung entsteht? Alles, was wir kennen, ist unsere tiefe Unwissenheit in beiden Fällen. [2])

---

[1]) In Abschnitt XII.

[2]) Es erübrigt sich, ausführlich die Vis inertiae zu prüfen, von der soviel in der neueren Philosophie die Rede ist und die man der Materie zuschreibt. Durch Erfahrung finden wir, daß ein Körper in Ruhe oder Bewegung auf immer im selben Zustand verharrt, bis irgend eine neue Ursache ihn daraus vertreibt, und daß ein gestoßener Körper dem stoßenden gerade soviel Bewegung entzieht, als er selbst dabei gewinnt. So liegen die Tatsachen. Nennen wir dies eine Vis inertiae, so bezeichnen wir nur diese Tatsachen, ohne den Anspruch, irgend eine Vorstellung von der Trägheitskraft zu haben; gerade so, wie wir von Schwerkraft sprechen und dabei gewisse Wirkungen meinen, ohne jene treibende Kraft zu begreifen. Es war nie die Meinung Sir Isaak Newtons, die Ursachen zweiten Grades (die Materie, Ausgaben E und F) aller Kraft oder Energie zu berauben, wenngleich einige seiner Nachfolger jene Theorie auf sein Ansehen zu gründen

Zweiter Teil.

Es wird Zeit, mit dieser Beweisführung, die sich schon zu sehr in die Länge zieht, abzuschließen: Wir haben vergebens nach einer Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung in all den Quellen gesucht, aus denen sie unserer Ansicht nach abfließen konnte. Es zeigt sich, daß wir in Einzelfällen der Wirksamkeit von Körpern auch mit äußerster Genauigkeit der Prüfung nie etwas anderes entdecken können, als daß ein Ereignis dem anderen folgt; aber wir sind nicht imstande, irgendwelche Kraft oder Macht zu begreifen, durch welche die Ursache wirkt, oder irgend eine Verknüpfung zwischen ihr und der angenommenen Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit erhebt sich, wenn wir die Wirksamkeit des Geistes auf den Körper betrachten; hierbei beobachten wir, daß die Bewegung des letzteren der Willensregung des ersteren folgt, sind aber außerstande, das Band zu beobachten oder uns vorzustellen, das die Bewegung an die Willensregung knüpft, oder die Energie, vermittels deren der Geist diese Wirkung hervorbringt. Die Gewalt des Willens über seine eigenen Vermögen und Vorstellungen ist nicht eine Spur begreiflicher, so daß, im ganzen genommen, überall in der ganzen Natur sich nicht ein einziges Beispiel von Verknüpfung darbietet, das uns vor-

---

versucht haben. Dieser große Philosoph hat im Gegenteil ein ätherisches, wirksames Fluidum zur Erklärung der von ihm gelehrten allgemeinen Anziehung zu Hilfe genommen; doch gab er dabei vorsichtig und bescheiden zu, es sei eine bloße Hypothese, auf die man sich ohne weitere Versuche nicht fest stützen dürfe. Ich muß sagen, es liegt etwas Sonderbares in dem Schicksal der Meinungen. Descartes führte jene Lehre von der allgemeinen und einzigen Wirkungskraft der Gottheit leise ein, ohne auf ihr zu bestehen. Malebranche und andere Cartesianer machten sie zum Grundstein ihrer Philosophie. Sie hatte indessen keine Geltung in England. Locke, Clarke und Cudworth schenkten ihr nicht einmal Beachtung, sondern nahmen stets an, daß die Materie eine wirkliche, wenn auch untergeordnete und vermittelte Kraft besäße. Wodurch ist sie unter unseren heutigen Metaphysikern zu solcher Vorherrschaft gekommen?

stellbar wäre. Alle Ereignisse erscheinen durchaus unzusammenhängend und vereinzelt. Ein Ereignis folgt dem anderen; aber nie können wir irgend ein Band zwischen ihnen beobachten. Sie scheinen zusammenhängend, doch nie verknüpft: Und da wir keine Vorstellung von etwas haben können, das nie unseren äußeren Sinnen noch dem inneren Gefühl sich darbot, so scheint die notwendige Schlußfolgerung zu lauten: daß wir überhaupt gar keine Vorstellung von Verknüpfung oder Kraft besitzen, und daß diese Wörter gänzlich ohne jeden Sinn sind, ob sie nun in philosophischen Gedankengängen oder im gewöhnlichen Leben angewandt werden.

Indes bleibt noch ein Weg, diesem Schluß zu entgehen, und eine Quelle, die wir noch nicht geprüft haben. Wenn sich uns ein Gegenstand oder Ereignis in der Natur darbietet, so ist es uns ohne Erfahrung unmöglich, mit noch so eindringlichem Scharfsinn zu entdecken, ja auch nur zu erdenken, was für ein Ereignis aus ihm folgen wird, oder mit unserer Voraussicht über den Gegenstand hinauszugelangen, der unmittelbar dem Gedächtnis oder den Sinnen vorliegt. Selbst wenn ein Beispiel oder eine Erfahrungstatsache uns beobachten ließ, daß ein bestimmtes Ereignis einem anderen folgte, so sind wir nicht berechtigt, eine allgemeine Regel zu bilden oder vorauszusagen, was in gleichen Fällen eintreten wird; denn mit Recht gilt es als unverzeihlicher Vorwitz, aus einer einzelnen, auch noch so genauen und gewissen Erfahrungstatsache, ein Urteil über den gesamten Naturlauf abzugeben. Wenn aber eine besondere Art von Ereignissen immer in allen Fällen im Zusammenhang mit einer anderen aufgetreten ist, so scheuen wir uns nicht, beim Erscheinen der einen die andere vorherzusagen und jenen Denkakt anzuwenden, der uns allein Tatsachen oder Dasein sicherstellt. Wir nennen dann den einen Gegenstand Ursache, den anderen Wirkung. Wir nehmen an, daß es irgend eine Verknüpfung zwischen beiden gibt, irgendwelche Kraft im einen, durch die er unfehlbar den anderen hervorbringt und mit größter Gewißheit und strengster Notwendigkeit wirkt.

Hiernach scheint es, daß die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung von Ereignissen ihren Ursprung in einer Häufung eingetretener gleichartiger Fälle hat, in denen beständig diese Ereignisse im Zusammenhang standen; ein einzelner solcher Fall kann nie jene Vorstellung eingeben, wenn man ihn auch von allen Seiten beleuchtet und prüft. In einer Mehrzahl von Fällen findet sich aber nichts von jedem Einzelfalle Verschiedenes, der als ganz gleichartig mit ihnen angenommen wird, ausgenommen, daß nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle der Geist aus Gewohnheit veranlaßt wird, beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleitung zu erwarten und zu glauben, daß sie ins Dasein treten werde. Diese Verknüpfung also, die wir im Geist empfinden, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nach dem wir die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter steckt nichts dahinter. Auch bei allseitiger Betrachtung der Frage läßt sich niemals ein anderer Ursprung jener Vorstellung auffinden. Es gibt nur diesen einen Unterschied zwischen einem Einzelfall, von dem wir nie die Vorstellung der Verknüpfung erhalten, und einer Anzahl gleichartiger Fälle, die uns dieselbe eingibt. Als zum ersten Male die Mitteilung einer Bewegung durch Stoß, wie etwa bei dem Zusammenpralle zweier Billardkugeln, von einem Menschen beobachtet wurde, konnte dieser nicht aussagen, daß das eine Ereignis mit dem anderen verknüpft war, sondern nur, daß das eine mit dem anderen in Zusammenhang stand. Nachdem er mehrere Beispiele dieser Art gesehen hat, erklärt er sie für verknüpft. Was hat sich so geändert, daß diese neue Vorstellung der Verknüpfung entstand? Weiter nichts, als daß er nun diese Ereignisse als in seiner Einbildung verknüpft empfindet und leicht das Dasein des einen aus dem Auftreten des anderen vorhersagen kann. Behaupten wir also, daß ein Gegenstand mit einem anderen verknüpft ist, so meinen wir nur, daß sie in unserem Denken eine Verknüpfung eingegangen sind und die Ableitung veranlassen, durch

die sie zu Beweisen ihres beiderseitigen Daseins werden. Ein etwas außergewöhnlicher Schluß; doch er scheint sich auf ausreichende Evidenz zu gründen. Auch wird seine Evidenz durch mangelndes Selbstvertrauen des Verstandes im allgemeinen oder durch skeptischen Verdacht gegen jede Schlußfolgerung, die neu und außerordentlich ist, nicht geschwächt werden. Können doch keine Schlüsse dem Skeptizismus besser behagen als solche, welche die Schwäche und enge Begrenztheit der menschlichen Vernunft und Begabung aufdecken.

Läßt sich aber wohl ein schlagenderes Beispiel für die erstaunliche Unwissenheit und Schwäche des Verstandes beibringen, als eben dieses? Wenn es eine Beziehung zwischen Gegenständen gibt, deren vollkommene Kenntnis uns von Wichtigkeit ist, so ist es doch sicherlich die von Ursache und Wirkung. Auf sie gründen sich alle Denkakte in bezug auf Tatsachen oder Dasein. Nur durch sie allein erhalten wir Sicherheit über Gegenstände, die dem augenblicklichen Zeugnis des Gedächtnisses und der Sinne entrückt sind. Der einzige unmittelbare Nutzen aller Wissenschaften besteht darin, uns die Beherrschung und Regelung künftiger Ereignisse durch ihre Ursachen zu lehren. Unser Denken und Forschen ist demnach jederzeit mit dieser Beziehung beschäftigt: Und doch sind die Vorstellungen, die wir uns von ihr machen, dermaßen unvollkommen, daß es unmöglich ist, irgend eine andere richtige Definition der Ursache zu geben, als allein eine solche, die von einem außer ihr stehenden und ihr fremden Etwas abgezogen ist. Untereinander gleichartige Gegenstände hängen stets mit wieder untereinander gleichartigen zusammen. Dies sagt uns die Erfahrung. In Übereinstimmung mit dieser Erfahrung mögen wir also eine Ursache definieren als: einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen Gegenständen, die dem ersten gleichartig sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten gleichartig sind. Oder[1]) mit anderen Worten: wobei,

[1]) Dieser Satz ist in Ausgabe K zugefügt worden.

wenn der erste Gegenstand nicht bestanden hätte, der zweite nie ins Dasein getreten wäre. Die Erscheinung einer Ursache führt stets den Geist, durch einen gewohnheitsmäßigen Übergang, zur Vorstellung der Wirkung. Auch dies lehrt uns die Erfahrung. Deshalb mögen wir, jetzt in Übereinstimmung mit dieser Erfahrung, eine andere Definition der Ursache bilden und sie bezeichnen als: einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, und dessen Erscheinen stets das Denken zu jenem andern führt. Haben wir nun auch diese beiden Definitionen von Umständen hergeleitet, die der Ursache fremd sind, so läßt sich diesem Übelstand eben nicht abhelfen und eine vollkommenere Definition nicht erreichen, die jenen Umstand in der Ursache aufzeigte, der ihr eine Verknüpfung mit ihrer Wirkung gibt. Wir haben keine Vorstellung von dieser Verknüpfung, nicht einmal irgend einen deutlichen Begriff dessen, was wir eigentlich zu kennen wünschen, wenn wir uns um ein Vorstellungsbild von ihr bemühen. Wir sagen z. B., die Schwingung dieser Saite ist die Ursache dieses bestimmten Tons. Was aber meinen wir mit dieser Behauptung? Entweder meinen wir: daß auf diese Schwingung dieser Ton folgt und daß allen gleichartigen Schwingungen gleichartige Töne gefolgt sind; oder: daß auf diese Schwingung dieser Ton folgt und daß beim Erscheinen des einen der Geist den Sinnen vorgreift und unmittelbar die Vorstellung des anderen bildet. Die Beziehung von Ursache und Wirkung läßt sich unter diesen beiden Gesichtspunkten betrachten, darüber hinaus haben wir von ihr keine Vorstellung. [1])

---

[1]) Nach diesen Erläuterungen und Definitionen ist die Vorstellung der Kraft genau so eine Beziehung wie die der Ursache; beide weisen auf eine Wirkung oder sonst ein Ereignis, das beständig mit ihnen zusammenhängt. Betrachten wir das unbekannte Etwas in einem Gegenstand, durch das der Grad oder die Größe seiner Wirkung festgesetzt und bestimmt wird, so nennen wir das seine Kraft. So nehmen denn auch alle Philosophen an, die Wirkung sei das Maß der Kraft. Besäßen sie aber eine Vorstellung der

Fassen wir die Gedankengänge dieses Abschnitts zusammen, so ist jede Vorstellung einem vorhergehenden Eindruck oder Gefühl nachgebildet; und wo keinerlei Eindruck sich finden läßt, da können wir gewiß sein, daß keine Vorstellung vorhanden ist. In allen Einzelfällen von körperlicher oder geistiger

---

Kraft an sich, warum können sie die Kraft selbst nicht messen? Der Streit, ob die Kraft eines bewegten Körpers seiner Geschwindigkeit oder dem Quadrat seiner Geschwindigkeit gleich ist, dieser Streit brauchte dann wohl nicht durch Vergleichen der Wirkungen in gleichen oder ungleichen Zeiten entschieden zu werden, sondern durch unmittelbare Messung und Vergleichung.

Der häufige Gebrauch der Wörter: Macht, Kraft, Energie u. s. w., auf die wir überall in der Alltagsprache wie in der Philosophie stoßen, ist kein Beweis, daß wir irgendwo mit dem verknüpfenden Prinzip zwischen Ursache und Wirkung bekannt oder imstande sind, Rechenschaft über den letzten Grund der Erzeugung eines Dinges durch ein anderes abzulegen. Diese Wörter haben im gewöhnlichen Gebrauch eine sehr schwankende Bedeutung, und die ihnen zugehörigen Vorstellungen sind sehr ungewiß und verworren. Kein Lebewesen kann äußere Körper in Bewegung setzen, ohne das Gefühl eines Nisus oder einer Anstrengung; und jedes Lebewesen hat ein Gefühl oder eine Empfindung von dem Stoß oder Schlag eines äußeren in Bewegung befindlichen Gegenstandes. Diese Wahrnehmungen, die rein auf Lebewesen beschränkt sind und von denen wir a priori nichts ableiten können, sind wir geneigt, auf unbeseelte Dinge zu übertragen und anzunehmen, daß auch sie solche Empfindungen haben, so oft sie Bewegung empfangen oder übermitteln. In bezug auf Energien, die sich auswirken, ohne daß wir mit ihnen eine Vorstellung von mitgeteilter Bewegung verbinden, betrachten wir nur den regelmäßig erfahrenen Zusammenhang der Ereignisse; und da wir eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung zwischen den betreffenden Vorstellungen empfinden, übertragen wir diese Empfindung auf die Gegenstände; ist doch nichts so gewöhnlich, wie äußeren Körpern jede innere Wahrnehmung, die sie veranlassen, zuzuschreiben. (Diese Anmerkung kam in Ausgabe F hinzu, wo indessen an Stelle des zweiten Absatzes zu lesen ist: eine Ursache ist etwas anderes als ein Zeichen, denn sie schließt Vorangehen und Berührung in Zeit und Raum ein und überdies regelmäßigen Zusammenhang. Ein Zeichen ist nur eine Seitenwirkung der gleichen Ursache.)

Wirksamkeit hinterläßt nichts den Eindruck und kann folglich auch nichts die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung eingeben. Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten und demselben Gegenstand immer dasselbe Ereignis folgt, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden. Wir empfinden nun ein neues Gefühl oder einen Eindruck, nämlich eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder der Einbildung zwischen einem Gegenstand und seiner üblichen Begleitung; und dieses Gefühl ist das Urbild jener Vorstellung, das wir suchen. Da nämlich diese Vorstellung aus einer Anzahl gleichartiger Fälle entsteht, dagegen nicht aus irgend einem Einzelfalle, so muß sie aus jenem Umstand entstehen, worin die Anzahl von Fällen sich von jedem einzelnen Fall unterscheidet. Nun ist diese gewohnheitsmäßige Verknüpfung oder Überleitung der Einbildung der einzige Umstand, in dem sie sich unterscheiden. In jeder anderen Eigenschaft sind sie sich gleich. Der erste Fall von vermittelter Bewegung durch den Zusammenstoß zweier Billardkugeln, den wir gesehen haben (um dies einleuchtende Beispiel wieder aufzunehmen), gleicht durchaus jedem möglichen Falle, der uns heute begegnen könnte; nur darin nicht, daß wir zuerst nicht ein Ereignis aus dem anderen ableiten konnten, jetzt aber nach einer so langen Reihe gleichförmiger Erfahrungen hierzu instand gesetzt sind. Ich weiß nicht, ob der Leser diesen Gedankengang leicht fassen wird; nur fürchte ich, wenn ich mehr Worte darüber verlöre oder den Gegenstand noch von verschiedenen Seiten beleuchtete, so würde er dadurch nur dunkler und verwickelter werden. In allen abstrakten Gedankengängen gibt es einen Gesichtspunkt, der, wenn wir ihn glücklich treffen, besser zur Verdeutlichung des Gegenstandes dient, als alle Beredsamkeit und aller Wortreichtum der Welt. Diesen Gesichtspunkt sollten wir zu gewinnen trachten und die Blüten der Redekunst für Gegenstände sparen, die sich besser dazu eignen.

Achter Abschnitt.

Über Freiheit und Notwendigkeit.

Erster Teil.

Es ließe sich vernünftigerweise erwarten, daß in Fragen, die seit dem Urbeginn der Wissenschaft und Philosophie mit großem Eifer verhandelt und umstritten worden sind, die Streitenden sich zum mindesten über die Bedeutung aller Ausdrücke geeinigt hätten; und daß unsere Forschung im Laufe von zwei Jahrtausenden imstande sein sollte, von Worten zum wahren und wirklichen Gegenstand der Entzweiung überzugehen. Es scheint doch so leicht, genaue Definitionen der in dem Gedankengang angewandten Ausdrücke zu geben und diese Definitionen, anstatt den bloßen Schall von Worten, zum Gegenstand künftiger Prüfung und Forschung zu machen. Betrachten wir aber die Sache näher, so werden wir zu einem ganz entgegengesetzten Schlusse neigen. Aus diesem Umstand allein, daß eine Streitfrage lange Zeit im Gange und noch unentschieden geblieben ist, läßt sich annehmen, daß eine Zweideutigkeit im Ausdruck besteht, und daß die Streitenden den in der Verhandlung gebrauchten Bezeichnungen verschiedene Vorstellungen zuordnen. Weil nämlich die geistigen Fähigkeiten bei allen Individuen von Natur wohl gleich sind, — sonst gäbe es ja nichts so fruchtloses, wie miteinander gedanklich zu arbeiten und zu streiten — so wäre es unmöglich, wenn die Menschen mit ihren Bezeichnungen gleiche Vorstellungen verbänden, daß sie so lange verschiedene Meinungen über den gleichen Gegenstand bilden könnten, um so mehr wenn

sie sich ihre Ansichten mitteilen und jeder Teil von allen Seiten Begründungen hersucht, die ihm zum Sieg über den Gegner verhelfen sollen. Wenn freilich die Menschen sich an Probleme wagen, die ganz außer dem Bereich menschlicher Fähigkeiten liegen, wie solche über den Weltenursprung und die Verfassung des Systems oder Reichs der Geister, so mögen sie lange die Luft mit fruchtlosem Wortwechsel erschüttern und doch nie zu einem bestimmten Schluß kommen. Betrifft die Frage aber einen Gegenstand des gewöhnlichen Lebens und der Erfahrung, dann sollte man meinen, daß der Streit sich nur deshalb so lange unentschieden hinziehen könne, weil zweideutige Ausdrücke die Gegner voneinander entfernt halten und verhindern, handgemein zu werden.

Dies ist bei der langumstrittenen Frage nach Freiheit und Notwendigkeit der Fall gewesen, und zwar in so auffallendem Grade, daß wir, wenn ich nicht sehr irre, entdecken werden, die ganze gelehrte wie ungelehrte Menschheit habe von jeher die gleiche Meinung in betreff dieses Gegenstandes geteilt, und ein paar verständliche Definitionen hätten sofort die ganze Streitfrage erledigt. Nun gestehe ich, daß dies Problem von allen Seiten soviel besprochen worden ist und die Philosophen in solche Irrgänge dunkler Sophisterei geführt hat, daß es nicht Wunder nimmt, wenn ein verständiger Leser sich dieser Plage nicht aussetzt und nur taube Ohren für die Erörterung einer solchen Frage hat, von der er weder Belehrung noch Unterhaltung erwarten kann. Indessen ist die hier gebotene Begründung derart, daß sie vielleicht dient, seine Aufmerksamkeit noch einmal zu erwecken; hat sie doch den Reiz der Neuheit, verspricht wenigstens eine gewisse Entscheidung der Streitfrage und wird des Lesers Behagen nur wenig durch verwickelte und dunkle Gedankengänge stören.

Ich hoffe es also einleuchtend zu machen, daß alle Menschen von jeher über die Lehre der Notwendigkeit wie die der Freiheit einig gewesen sind, sobald man diesen Bezeichnungen irgend einen vernünftigen Sinn unterlegt, und daß die ganze Streitfrage sich bislang einzig um Worte gedreht hat. Wir

beginnen mit der Prüfung der Lehre von der Notwendigkeit.

Es wird allgemein anerkannt, daß die Materie in allen ihren Vorgängen durch eine notwendige Kraft getrieben wird, und daß jede Wirkung in der Natur so genau durch die Energie ihrer Ursache bestimmt ist, daß unter diesen besonderen Umständen das Eintreten keiner anderen Wirkung möglich wäre. Den Grad und die Richtung jeder Bewegung schreiben die Naturgesetze mit solcher Genauigkeit vor, daß ebensogut ein lebendiges Wesen aus dem Zusammenstoß zweier Körper hervorgehen könnte, wie eine Bewegung in irgend einer anderen Stärke oder Richtung als die wirklich entstandene. Wollen wir uns also eine zutreffende und bestimmte Vorstellung von der Notwendigkeit bilden, so müssen wir zusehen, woher diese Vorstellung stammt, wenn wir sie auf Vorgänge in der Körperwelt anwenden.

Würden alle Naturbegebenheiten beständig derart wechseln, daß niemals zwei Ereignisse sich irgend ähnlich sähen, sondern jeder Gegenstand durchaus neu, ohne irgendwelche Gleichartigkeit mit früher Gesehenem aufträte, so hätten wir in dem Fall offenbar niemals die geringste Vorstellung von Notwendigkeit oder von einer Verknüpfung zwischen diesen Dingen erlangt. Es ließe sich dann wohl sagen, daß ein Gegenstand oder ein Ereignis dem anderen gefolgt ist; nicht, daß der eine von dem anderen hervorgebracht wurde. Die Beziehung von Ursache und Wirkung müßte der Menschheit völlig unbekannt bleiben. Ableitungen und Denkakte auf Grund von Naturvorgängen hätten in diesem Augenblick ein Ende, und die Erinnerung und die Sinne blieben die einzigen Kanäle, durch die eine Kenntnis wirklichen Daseins dem Geiste möglicherweise zugeführt werden könnte. So entsteht unsere Vorstellung von Notwendigkeit und Verursachung denn ganz und gar aus der Einförmigkeit, die sich in den Vorgängen der Natur beobachten läßt; wo gleichartige Gegenstände beständig zusammenhängen, und der Geist durch Gewohnheit veranlaßt wird, den einen aus dem Erscheinen des anderen abzuleiten. Diese beiden Umstände machen den ganzen Inhalt

jener Notwendigkeit aus, die wir dem Reich der Materie zuschreiben. Über den ständigen Zusammenhang gleichartiger Gegenstände und die daraus folgende Herleitung des einen aus dem andern hinaus haben wir keinen Begriff irgend einer Notwendigkeit oder Verknüpfung.

Sollte sich also herausstellen, daß von jeher die Menschen ohne Zweifel und anstandlos anerkannt haben, daß diese beiden Umstände auch bei den freiwilligen Handlungen des Menschen und bei den Vorgängen im Geiste auftreten, so muß sich daraus ergeben, daß die ganze Menschheit stets einig über die Lehre von der Notwendigkeit gewesen ist, und daß der bisherige Streit auf bloßem Mißverständnis beruhte.

Was den ersten Umstand anlangt, den beständigen und regelmäßigen Zusammenhang gleichartiger Ereignisse, so werden die hier folgenden Betrachtungen uns vielleicht genügenden Aufschluß gewähren. Allgemein wird zugestanden, daß eine große Gleichförmigkeit in den Handlungen der Menschen aller Nationen und Zeitalter besteht, und daß die menschliche Natur in ihren Prinzipien und Tätigkeiten stets dieselbe bleibt. Dieselben Beweggründe rufen immer dieselben Handlungen hervor: dieselben Ereignisse folgen aus denselben Ursachen. Ehrsucht, Geiz, Selbstliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Edelmut, Gemeingeist: diese Affekte sind in verschiedenen Mischungsgraden in der menschlichen Gesellschaft verteilt und von Anbeginn der Welt und noch heute der Quell aller Handlungen und Unternehmungen gewesen, die man je bei Menschen beobachtet hat. Wollt ihr etwas über die Gefühle, Neigungen und den ganzen Verlauf des Lebens bei den Griechen und Römern wissen? So vertieft euch in das Temperament und die Handlungsweisen der Franzosen und der Engländer; ihr könnt nicht weit fehlgehen, wenn ihr auf jene die meisten Beobachtungen übertragt, die ihr bei diesen gemacht habt. Die Menschen sind in allen Zeiten und Orten so sehr dieselben, daß uns die Geschichte auf diesem Gebiete nichts Neues oder Fremdartiges berichtet. Ihr Hauptnutzen liegt nur darin, die beständigen und allgemeinen Prinzipien

der menschlichen Natur zu entdecken, indem sie die Menschen in den verschiedensten Verhältnissen und Lagen darstellt und uns mit Stoff versorgt, aus dem wir Beobachtungen aufstellen können und die regelmäßigen Triebkräfte menschlichen Handelns und Betragens kennen lernen. Diese Berichte über Kriege, Umtriebe, Parteiungen und Umwälzungen sind ebensoviel Sammlungen von Erfahrungstatsachen, aus denen der Politiker oder der Vertreter der Geisteswissenschaft die Prinzipien seiner Lehre feststellt; in der gleichen Art, wie der Physiker oder Naturforscher das Wesen der Pflanzen, Mineralien und anderer äußerer Gegenstände durch die Erfahrungstatsachen kennen lernt, die er hierzu zusammenstellt. Die Erde, das Wasser und die anderen Elemente, die Aristoteles und Hippokrates untersuchten, sind den uns heute zur Beobachtung vorliegenden auch nicht ähnlicher, als die von Polybius und Tacitus geschilderten Menschen denen sind, die jetzt die Welt regieren.

Wenn ein Reisender bei seiner Rückkehr aus einem fernen Lande uns von Menschen berichtete, die sich von allen uns bekannten völlig unterschieden; die von Geiz, Ehrsucht und Rachgefühl ganz frei seien, die keinen anderen Genuß kennten als Freundschaft, Edelmut und Gemeinsinn: so würden wir unmittelbar aus diesen Umständen die Unwahrheit erkennen und ihm die Lüge so gewiß nachweisen, als hätte er seine Erzählung mit Geschichten von Centauren und Drachen, Wundern und Naturwidrigkeiten überladen. Desgleichen können wir zur Entlarvung irgend einer Geschichtsfälschung keine überzeugendere Begründung aufbringen, als den Beweis, daß die jemandem zugeschriebenen Handlungen geradezu gegen den Lauf der Natur seien, und daß keine menschlichen Triebfedern unter solchen Umständen zu solchem Verhalten jemals hätten führen können. Die Wahrhaftigkeit des Quintus Curtius ist ebenso verdächtig, wenn er den übernatürlichen Mut Alexanders beschreibt, der diesen dazu trieb, als Einzelner große Massen anzugreifen, wie wenn er dessen übernatürliche Kraft und Gewandtheit beschreibt, durch die er in der Lage war, ihnen zu widerstehen. So

anstandlos und allgemein erkennen wir eine Gleichförmigkeit in den menschlichen Beweggründen und Handlungen wie in den Wirksamkeiten der Körper an.

Hierauf beruht auch der Nutzen solcher Erfahrung, die durch ein langes Leben und mancherlei Geschäfte und Verkehr erworben wird und uns dient, die Prinzipien der menschlichen Natur aufzuklären und unser künftiges praktisches wie unser theoretisches Verhalten zu regeln. Mit Hilfe dieses Führers steigen wir auf zur Kenntnis der Neigungen und Triebfedern der Menschen auf Grund ihrer Handlungen, ihrer Mienen, ja ihrer Gebärden, und wieder herab zur Ausdeutung ihrer Handlungen auf Grund unserer Kenntnis ihrer Triebfedern und Neigungen. Die allgemeinen Beobachtungen, die wir aus langer Erfahrung aufgespeichert haben, geben uns den Schlüssel zur menschlichen Natur und lehren uns, all ihre Verwicklungen zu entwirren. Vorwände und äußerer Schein täuschen uns dann nicht länger; offizielle Erklärungen gelten uns nur als Schönfärberei eines Sachverhalts. Und wenn auch der Tugend und Ehre ihr gebührendes Gewicht und Ansehen zugestanden wird, so erwartet man doch niemals vollkommene Uneigennützigkeit, die so oft vorgegeben wird, bei den Massen und den Parteien; selten bei ihren Führern; und sogar kaum bei Einzelnen, welchen Ranges und Standes auch immer. Gäbe es hingegen keine Gleichförmigkeit in den menschlichen Handlungen und wäre jede derartige Erfahrung, die wir gewinnen könnten, unregelmäßig und gesetzlos, so wäre es unmöglich, allgemeine Beobachtungen über die Menschen zu sammeln; keine noch so besonnen durchgearbeitete Erfahrung würde jemals irgend einem Zwecke dienen. Aus welchem anderen Grunde ist der betagte Landmann in seinem Beruf dem jungen Anfänger überlegen, als nur deswegen, weil eine gewisse Gleichförmigkeit in der Wirksamkeit von Sonne, Regen und Erde zur Hervorbringung der Pflanzen besteht und Erfahrung den alten Praktiker die Regeln lehrt, diese Wirksamkeit zu beherrschen und zu lenken?

Immerhin dürfen wir nicht erwarten, diese Gleich-

förmigkeit im menschlichen Handeln werde so weit gehen, daß alle Menschen unter gleichen Umständen stets genau in derselben Weise handelten, ohne die Verschiedenheit der Charaktere, der Vorurteile und Meinungen in Betracht zu ziehen. Solch eine Gleichförmigkeit in jeder Einzelheit findet sich auf keinem Gebiete der Natur. Im Gegenteil befähigt uns die Beobachtung der im Benehmen verschiedener Menschen herrschenden Mannigfaltigkeit zur Bildung einer größeren Mannigfaltigkeit von Grundsätzen, die dabei immer noch einen Grad von Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit voraussetzen.

Sind nicht die Sitten der Menschen verschieden in verschiedenen Zeiten und Ländern? Es zeigt sich uns hierin die große Macht der Gewohnheit und Erziehung, die den menschlichen Geist von frühester Kindheit ab bearbeiten und zu einem gefestigten, in sich ruhenden Charakter formen. Ist das Benehmen und die Lebensführung der beiden Geschlechter einander sehr ungleich? Hierdurch lernen wir die verschiedene Eigenart kennen, welche die Natur den Geschlechtern aufgeprägt hat und mit Beständigkeit und Regelmäßigkeit bewahrt. Weichen die Handlungen desselben Menschen in den verschiedenen Altersperioden seines Lebens, von der Kindheit zum Greisentum, erheblich voneinander ab? Dies bietet Stoff zu manchen allgemeinen Beobachtungen über den allmählichen Wechsel unserer Gefühle und Neigungen und die verschiedenen Grundsätze, die in den einzelnen Altersstufen des Menschen vorherrschen. Selbst die individuellen Eigentümlichkeiten jedes Einzelnen zeigen Gleichförmigkeit in ihren Äußerungen, sonst könnten wir aus unserer Bekanntschaft mit den Personen und unserer Beobachtung ihres Betragens niemals ihre Gesinnung erfahren und unser eigenes Benehmen danach einrichten.

Ich gebe die Möglichkeit zu, daß sich Handlungen aufzeigen lassen, welche keine regelmäßige Verknüpfung mit irgendwelchen bekannten Beweggründen zu haben scheinen und sich keinem Maßstab des Benehmens fügen, der je zur Beherrschung der Menschen aufgestellt worden ist. Aber wollen wir

uns klarmachen, wie diese unregelmäßigen und außerordentlichen Handlungen wohl zu beurteilen wären, so mögen wir bedenken, welche Meinungen gewöhnlich über solche unregelmäßigen Ereignisse gehegt werden, die im Naturlauf und bei den Vorgängen an äußeren Gegenständen auftreten. Die Ursachen hängen nicht alle mit derselben Gleichförmigkeit mit ihren gewöhnlichen Wirkungen zusammen. Einem Handwerker, der nur tote Materie bearbeitet, kann ein ebensolcher Mißerfolg begegnen wie dem Politiker, der die Leitung fühlender und vernünftiger Wesen unternimmt.

Der gewöhnliche Mensch, welcher die Dinge nach dem ersten Anschein beurteilt, schreibt die Ungewißheit der Ereignisse einer Ungewißheit in den Ursachen zu, die sie ihre gewöhnliche Einwirkung oft verfehlen läßt, wenn auch kein Hindernis ihrer Tätigkeit entgegentritt. Die Philosophen aber beobachten, daß fast in jedem Stück Natur eine große Mannigfaltigkeit von wirkenden Kräften und Prinzipien enthalten ist, die wegen ihrer Geringfügigkeit oder Entlegenheit verborgen bleiben; und so halten sie es wenigstens für möglich, daß der Widerstreit in den Ereignissen nicht von einer Zufälligkeit in der Ursache herrührt, sondern von der geheimen Wirksamkeit widerstreitender Ursachen. Weitere Beobachtung verwandelt diese Möglichkeit in Gewißheit; denn es zeigt sich, daß bei genauer Prüfung ein Widerstreit in den Wirkungen stets einen Widerstreit in den Ursachen enthüllt und aus deren wechselseitigem Gegensatz entspringt. Ein Bauer kann, wenn eine Uhr stehen bleibt, dafür keinen besseren Grund angeben, als daß sie eben auch sonst nicht immer in Ordnung ist; ein Mechaniker aber erkennt leicht, daß die gleiche Kraft in der Feder oder im Pendel stets den gleichen Einfluß auf die Räder hat, aber daß hier ihre übliche Wirkung versagt, weil vielleicht ein Staubkorn die ganze Bewegung aufhält. Aus der Beobachtung mehrerer gleichlaufender Fälle bilden die Philosophen sich die Regel, daß die Verknüpfung zwischen allen Ursachen und Wirkungen gleicherweise notwendig ist, und ihre scheinbare Ungewißheit in

einigen Fällen von dem geheimen Gegensatz widerstreitender Ursachen herrührt.

So ist es z. B. bei dem menschlichen Körper, wenn die bekannten Anzeichen der Gesundheit oder Krankheit unser Erwarten täuschen, wenn Heilmittel nicht ihre gewohnte Kraft ausüben, wenn unregelmäßige Ereignisse aus einer bestimmten Ursache folgen. Der Philosoph und der Arzt sind darüber nicht erstaunt, noch je versucht, im allgemeinen die Notwendigkeit und Gleichförmigkeit jener Prinzipien abzuleugnen, durch die das animalische Leben sich im Gleichgewicht hält. Sie wissen, daß der menschliche Körper eine höchst verwickelte Maschine ist, daß viele geheime Kräfte in ihm lauern, die gänzlich über unser Begreifen gehen, daß er uns häufig in seiner Wirksamkeit sehr ungewiß erscheinen muß und also darum die unregelmäßigen Ereignisse, die sich äußerlich zeigen, keinen Beweis dafür abgeben können, daß nicht die Naturgesetze mit der größten Regelmäßigkeit in seiner inneren Tätigkeit und Einrichtung befolgt werden.

Will der Philosoph folgerecht sein, so muß er denselben Gedankengang auf die Handlungen und Willensregungen vernünftiger Wesen anwenden. Ganz unregelmäßige und unerwartete Entschlüsse der Menschen können oft von denen aufgeklärt werden, die jeden einzelnen Umstand ihres Charakters und ihrer Lage kennen. Ein liebenswürdig veranlagter Mensch gibt eine verdrießliche Antwort — er hat aber Zahnschmerzen oder hat noch nicht zu Mittag gegessen. Ein stumpfsinniger Bursche zeigt sich von ungewohnter Munterkeit des Benehmens — ihm ist aber auch ein unerwartetes Glück begegnet. Doch wenn selbst für eine Handlung, wie es sich manchmal trifft, weder von dem Handelnden noch von anderen ein besonderer Grund angegeben werden kann, so wissen wir doch im allgemeinen, daß der menschliche Charakter in gewissem Grade unbeständig und unregelmäßig ist. Dies ist eigentlich der beständige Grundzug der menschlichen Natur, wenn es auch auf einige Personen vornehmlich anwendbar ist, die für ihr Betragen keine feste Regel haben, sondern

deren Lebensweg Laune und Unbeständigkeit beherrschen. Die inneren Prinzipien und Beweggründe mögen in gleichförmiger Weise wirksam sein, trotz dieser scheinbaren Unregelmäßigkeit; gerade so wie bei Winden, Regen, Wolken und anderen Veränderungen des Wetters angenommen wird, daß stetige Prinzipien sie beherrschen, die freilich menschlichem Scharfsinn und Forschen sich nicht leicht enthüllen.

So zeigt sich einmal, daß der Zusammenhang zwischen Beweggründen und Willenshandlungen so regelmäßig und gleichförmig verläuft, wie der zwischen Ursache und Wirkung überall in der Natur; dann aber auch, daß dieser regelmäßige Zusammenhang allgemein unter den Menschen anerkannt und weder in der Philosophie noch im täglichen Leben je umstritten worden ist. Da wir nun aus früherer Erfahrung alle Annahmen über die Zukunft herleiten und schließen, daß solche Gegenstände immer zusammenhängen werden, die bisher immer zusammen beobachtet wurden, so mag es überflüssig scheinen, erst zu beweisen, daß jene erfahrene Gleichförmigkeit im menschlichen Handeln eine[1]) Quelle ist, der wir Ableitungen über dieses entnehmen. Um aber das, was wir begründen wollen, auch von anderer Seite zu beleuchten, werden wir, wenn auch kurz, diesem letzteren Problem weiter nachgehen.

Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in allen Gemeinschaften ist so groß, daß kaum eine menschliche Handlung ganz in sich abgeschlossen ist oder ohne irgendwelche Beziehung auf Handlungen anderer ausgeführt wird, die erforderlich sind, damit der Handelnde seine Absicht vollkommen erreiche. Der ärmste Handwerker, der für sich allein arbeitet, rechnet mindestens auf den Schutz der Obrigkeit, der ihm den Genuß der Früchte seiner Arbeit sichert. Ebenso rechnet er darauf, Käufer zu finden, wenn er seine Waren zu Markte bringt und einen angemessenen Preis dafür verlangt, und daß er mit dem erworbenen Gelde andere veranlassen kann, ihn

---

[1]) Die Quelle all der Ableitungen ist, die wir über dasselbe gewinnen: Ausgaben E bis P.

mit den Gütern, deren er zu seinem Unterhalte bedarf, zu versehen. Je weiter die Menschen ihre Beziehungen ausdehnen und je verwickelter sie ihren Verkehr mit anderen gestalten, um so größer wird die Mannigfaltigkeit von Willenshandlungen, die sie in ihren Lebensplan einrechnen und deren Zusammenwirken mit ihren eigenen sie beim Eintritt geeigneter Beweggründe erwarten. Bei all diesen Schlüssen treffen sie ihre Maßnahmen nach früheren Erfahrungen, ebenso wie in den Denkakten, die äußere Gegenstände betreffen, und glauben fest, daß die Menschen so gut wie alle Elemente der Natur in ihrem Verhalten die gleichen bleiben werden, als die sie bisher erfunden wurden. Ein Fabrikant rechnet für die Ausführung eines Unternehmens auf die Arbeit seiner Untergebenen genau so, wie auf die Werkzeuge, die er anwendet, und wäre ebenso überrascht, wenn er sich in seinen Erwartungen getäuscht fände. Kurz, diese auf Erfahrung gestützten Ableitungen und Denkakte über die Handlungen anderer gehen so in das menschliche Leben ein, daß niemand bei wachen Sinnen auch nur einen Augenblick davon absehen kann. Sind wir daher nicht mit der Behauptung im Recht, daß alle Welt über die Lehre von der Notwendigkeit stets einig war, so wie wir sie vorher definiert und erklärt haben?

Aber auch die Philosophen haben niemals auf diesem Punkte eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht gehegt. Denn abgesehen davon, daß fast jede Handlung ihres Lebens diese Ansicht voraussetzt, gibt es sogar nur wenige Zweige der spekulativen Wissenschaften, für welche sie nicht wesentlich wäre. Was sollte aus der Geschichte werden, wenn wir uns nicht auf die Wahrhaftigkeit des Geschichtschreibers gemäß unserer Erfahrung von den Menschen überhaupt verlassen könnten? Wie könnte die Politik eine Wissenschaft sein, wenn Gesetze und Regierungsformen nicht einen gleichförmigen Einfluß auf die Gesellschaft übten? Wo bliebe die Grundlage der Moral, wenn bestimmte Charaktere nicht eine sichere, unabänderliche Kraft besäßen, bestimmte Gefühle zu erzeugen, und wenn diese

Gefühle nicht eine eindeutige Wirksamkeit auf die Handlungen ausübten? Und mit welchem Anspruch könnten wir unsere Ästhetik auf einen Dichter oder Literaten anwenden, wenn wir das Verhalten und die Gefühle seiner handelnden Personen nicht ihren Charakteren und besonderen Umständen gemäß entweder für natürlich oder für unnatürlich erklären dürften? Es scheint demnach so gut wie unmöglich, sich auf Wissenschaft oder Tätigkeit irgendwelcher Art einzulassen, ohne die Lehre von der Notwendigkeit und diese Herleitung der Willenshandlungen aus den Beweggründen, des Betragens aus dem Charakter, anzuerkennen.

Und wirklich, bedenken wir, wie wohl die Glieder der natürlichen und der moralischen[1]) Evidenz sich zu einer Begründungskette ineinander fügen, so werden wir nicht zögern, die gleiche Natur in beiden und ihre Abstammung aus den gleichen Prinzipien zuzugeben. Ein Gefangener, der weder Geld noch Einfluß hat, erkennt die Unmöglichkeit seiner Flucht ebensowohl, wenn er die Hartnäckigkeit seines Wächters, als wenn er die ihn umgebenden Mauern und Gitterstäbe in Betracht zieht; und bei allen Befreiungsversuchen wird er noch lieber gegen Stein und Eisen der letzteren, als gegen die unbeugsame Natur des ersteren arbeiten. Wenn derselbe Gefangene zum Schaffot geführt wird, so weiß er, daß die Gewißheit seines Todes ebenso durch die Festigkeit und Treue seiner Wächter, wie durch die Wirksamkeit des Beils oder Rades bedingt ist. Sein Geist durchläuft eine bestimmte Reihe von Vorstellungen: die Weigerung der Soldaten, seine Flucht zuzulassen, die Handlung des Scharfrichters, die Trennung des Kopfes vom Rumpfe, das Verbulten, krampfhafte Zuckungen und der Tod. Hier ist eine fest verknüpfte Kette von natürlichen Ursachen und Willenshandlungen; aber der Geist empfindet beim Übergang von einem Glied zum anderen keinen Unterschied zwischen beiden.

---

[1]) Hume meint, daß die Erkenntnis der psychischen (moral) und der physischen (natural) Kausalität auf dem gleichen Prinzip beruhen. Anmerkg. d. Übersetzers.

Er ist auch des künftigen Ereignisses nicht minder gewiß, als wenn es mit den dem Gedächtnis und den Sinnen gegenwärtigen Dingen durch eine Reihe von Ursachen verknüpft wäre, die der Kitt, den wir physische Notwendigkeit zu nennen belieben, zusammenhält. Eine gleiche durch Erfahrung bekannte Vereinigung wirkt in gleicher Weise auf den Geist, ob nun die vereinigten Gegenstände Beweggründe, Willensregungen und Handlungen, oder aber Gestalt und Bewegung sind. Wir können wohl die Namen der Dinge ändern, aber ihre Natur und ihre Wirksamkeit auf den Verstand ändern sich niemals.

Käme[1]) ein Mann, den ich als ehrlich und sehr wohlhabend kenne und mit dem ich nah befreundet bin, in mein Haus, wo ich von meinen Leuten umgeben bin, so fühle ich mich sicher, daß er nicht, ehe er es verläßt, mich erstechen wird, um mein silbernes Schreibzeug zu stehlen; und ich mutmaße dieses Ereignis ebensowenig wie den Einsturz meines neuen, fest gebauten und gegründeten Hauses. — Aber er kann von plötzlichem bisher unerkanntem Wahnsinn befallen sein. — Nun ebenso kann ein plötzliches Erdbeben entstehen und mir mein Haus über dem Kopfe zusammenstürzen lassen. Also werde ich die Voraussetzungen ändern. Ich will sagen, ich weiß mit Gewißheit, daß er nicht seine Hand ins Feuer halten und warten wird, bis es sie verzehrt hat; und ich meine, dies kann ich mit der gleichen Sicherheit voraussagen, wie daß er, stürzte er sich aus dem Fenster und würde nicht aufgehalten, nicht einen Augenblick in der Luft schweben bliebe. Kein Verdacht unerkannten Wahnsinns gibt dem ersteren Ereignis die geringste Möglichkeit, das so gegen alle bekannten Prinzipien der menschlichen Natur wäre. Wenn einer um Mittag seine goldgefüllte Börse auf dem Pflaster von Charing-Cross zurückläßt, so kann er ebensogut erwarten, sie werde wie eine Feder davonfliegen, wie daß er sie nach einer Stunde unberührt wiederfinden werde. Über die Hälfte der menschlichen Denkakte enthalten Ableitungen gleich-

[1]) Dieser Absatz kam in Ausgabe R hinzu.

artiger Natur, die ein höherer oder geringerer Grad von Gewißheit begleitet, je nach unserer Erfahrung vom gewöhnlichen Benehmen der Menschen unter solchen besonderen Umständen.

Ich habe oft über den Grund nachgedacht, warum alle Menschen, obwohl sie stets ohne Zögern die Lehre von der Notwendigkeit in ihrem Handeln und in ihrer Vernunfttätigkeit überall anerkennen, sich doch so schwer entschließen, es in Worten zu tun, und eher eine Neigung, sich zur gegenteiligen Meinung zu bekennen, in allen Zeiten geäußert haben. Mir scheint, die Sache läßt sich in folgender Weise erklären: Wenn wir die Wirksamkeit der Körper untersuchen, und die Erzeugung der Wirkungen durch ihre Ursachen, so werden wir finden, daß all unsere Fähigkeiten uns nie weiter in der Kenntnis dieser Beziehung bringen können als bloß bis zu der Beobachtung, daß bestimmte Gegenstände dauernd zusammenhängen, und daß der Geist durch gewohnheitsmäßigen Übergang vom Erscheinen des einen zum Glauben an den anderen geführt wird. Aber obwohl dieser Schluß auf die menschliche Unwissenheit das Ergebnis genauester Prüfung in dieser Sache ist, so hegen doch die Menschen immer eine starke Hinneigung zu dem Glauben, daß sie tiefer in die Kräfte der Natur dringen und so etwas wie eine notwendige Verknüpfung zwischen der Ursache und Wirkung auffassen. Richten sie hinwieder ihre Überlegung auf die Tätigkeit des eigenen Geistes und empfinden sie da keine solche Verknüpfung des Beweggrundes mit der Handlung, so werden sie hieraus leicht annehmen, daß zwischen den Wirkungen, die aus materieller Kraft, und denen, die aus Denken und Verstand entspringen, ein Unterschied bestehe. Sind wir aber einmal überzeugt, daß wir von jeder Art Ursächlichkeit lediglich den beständigen Zusammenhang zwischen Gegenständen erkennen, und die sich im Geist anschließende Herleitung des einen aus dem andern, und entdecken wir, daß diese beiden Umstände anerkanntermaßen in den Willenshandlungen sich vorfinden, dann wird es uns leichter fallen, die gleiche Notwendigkeit für alle Ursachen zuzugeben.

Und wenn auch dieser Gedankengang, insofern er den Willensentschlüssen Notwendigkeit zuschreibt, den Systemen vieler Philosophen widerspricht, so werden wir bei einiger Überlegung finden, daß sie nur in Worten von uns abweichen, nicht in ihrer wirklichen Anschauung. Notwendigkeit in dem hier festgestellten Sinne ist noch niemals von einem Philosophen geleugnet worden, noch kann sie es wohl jemals werden. Nur das könnte sich allenfalls behaupten lassen, daß der Geist in den materiellen Vorgängen noch eine weitere Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung auffaßt; und zwar eine Verknüpfung, die in den Willenshandlungen vernünftiger Wesen nicht stattfindet. Ob dies nun der Fall ist oder nicht, kann nur die Untersuchung aufklären; und es liegt jenen Philosophen ob, ihre Behauptung zu rechtfertigen, jene Notwendigkeit zu definieren und zu beschreiben und sie uns in der Wirksamkeit materieller Ursachen aufzuzeigen.

Es scheint wirklich, daß man das Problem der Freiheit und Notwendigkeit am verkehrten Ende anfaßt, wenn man mit der Untersuchung der Seelenvermögen, des Einflusses des Verstandes und der Wirksamkeit des Willens beginnt. Besser ist es, zunächst ein einfacheres Problem zu behandeln, nämlich die Wirksamkeit der Körper und der seelenlosen, unvernünftigen Materie; da versuche man, sich irgend eine andere Vorstellung von Verursachung und Notwendigkeit zu bilden, als die eines beständigen Zusammenhangs von Gegenständen und einer sich anschließenden Herleitung des einen aus dem anderen im Geiste. Erschöpfen diese Umstände wirklich den ganzen Inhalt der Notwendigkeit, die wir an der Materie erfassen, und gibt jedermann zu, daß diese Umstände ebenso bei den geistigen Vorgängen stattfinden, so ist der Streit erledigt oder kann wenigstens dann als reiner Wortstreit gelten. So lange wir aber voreilig annehmen, daß wir noch eine darüber hinausgehende Vorstellung von Notwendigkeit und Verursachung besitzen, wo es sich um Vorgänge in der Außenwelt handelt; während wir zugleich nichts weiteres in den Willenshandlungen des Geistes ent-

decken können; solange ist es unmöglich, die Frage zu einem endgültigen Ergebnis zu bringen, da wir von einer ganz irrtümlichen Annahme ausgehen. Der einzige Weg, die Täuschung zu zerstreuen, führt höher hinauf; wir haben den engen Bereich der Wissenschaft in ihrer Anwendung auf materielle Ursachen zu prüfen und uns zu überzeugen, daß unser ganzes Wissen davon die erwähnten beständigen Zusammenhänge und Herleitungen betrifft. Es mag sich herausstellen, daß es uns schwer fällt, dem menschlichen Verstande so enge Grenzen zu setzen; aber nachher werden wir keine Schwierigkeit mehr haben, wenn wir zur Anwendung dieser Lehre auf die Handlungen des Willens gelangen. Denn da diese offenbar einen regelmäßigen Zusammenhang mit Beweggründen, Umständen und Charakteranlagen zeigen, und da wir stets das eine aus dem anderen herleiten, so müssen wir notgedrungen mit Worten dieselbe Notwendigkeit zugestehen, die wir bereits im Leben bei jeder Erwägung und in jedem Teil unseres Verhaltens und Benehmens nicht verleugnen. [1])

---

[1]) Die Vorherrschaft der Lehre von der Freiheit ließe sich noch aus einer andern Ursache begreifen, nämlich aus einer falschen Wahrnehmung oder Scheinerfahrung, die wir bei vielen unserer Handlungen über Freiheit oder Gleichgültigkeit machen oder machen können. Die Notwendigkeit einer Handlung in der Körper- oder Geisteswelt ist streng genommen keine Eigenschaft in dem wirkenden Element, sondern in irgend einem denkenden oder vernünftigen Wesen, das etwa die Handlung betrachtet; und sie besteht hauptsächlich in der gedanklichen Nötigung dieses Wesens, den Eintritt jener Handlung aus vorhergehenden Tatsachen abzuleiten. So ist auch Freiheit als Gegensatz zu Notwendigkeit nur das Fehlen dieser Nötigung und eine gewisse Ungebundenheit oder Gleichgültigkeit, die wir bei dem Übergehen oder Nichtübergehen von der Vorstellung eines Dinges zu der irgend eines folgenden empfinden. Nun können wir beobachten, daß wir zwar im Zustand der Überlegung in den menschlichen Handlungen solche Ungebundenheit oder Gleichgültigkeit selten empfinden, vielmehr sie gewöhnlich mit erheblicher Gewißheit aus ihren Beweggründen und aus der Veranlagung des Handelnden herzuleiten vermögen; daß wir dagegen in häufigen Fällen

Führen wir unsere versöhnlichen Absichten weiter in der Frage nach Freiheit und Notwendigkeit, dieser umstrittensten Frage der umstrittensten Wissenschaft, der Metaphysik, so bedarf es nicht vieler Worte für den Beweis, daß alle Menschen jederzeit in der Lehre von der Freiheit ebenso wie in der von der Notwendigkeit einer Meinung waren, und daß der ganze Streit auch in dieser Hinsicht bisher lediglich ein Wortstreit war. Denn was verstehen wir eigentlich unter Freiheit in ihrer Anwendung auf Willenshandlungen? Sicherlich nicht, daß Handlungen eine so geringe Verknüpfung mit Beweggründen, Neigungen und Umständen haben, daß nicht jene mit einer gewissen Gleichförmigkeit aus diesen folgten, und daß nicht die einen eine Ableitung erlaubten, durch die wir das Dasein der anderen erschließen könnten.

---

beim Vollzug der Handlungen selbst etwas derartiges verspüren. Wie nun alle einander ähnlichen Dinge leicht miteinander verwechselt werden, so hat man den erwähnten Sachverhalt als demonstrativen und selbst als intuitiven Beweis der menschlichen Freiheit verwendet. Wir empfinden, daß in den meisten Fällen unsere Handlungen unserm Willen untertan sind, und bilden uns ein, zu empfinden, daß der Wille selbst niemandem untertan ist. Reizt uns nämlich eine Verneinung dieser Freiheit zu einer Probe, so erleben wir, daß der Wille mit Leichtigkeit sich überall hinwendet, und ein Abbild seiner selbst (oder in der Schulsprache eine Velleität) sogar auf der Seite entstehen läßt, auf der er schließlich nicht verbleibt. Dieses Abbild oder diese schwache Regung hätte nun, wie wir uns weismachen möchten, in diesem Zeitpunkt zum eigentlichen Willen sich vollenden können; weil wir, wenn dies verneint wird, bei einer zweiten Probe finden, daß es jetzt gelingt. Wir beachten nicht, daß hier der eitle Wunsch, unsere Freiheit zu bezeigen, der Beweggrund unserer Handlungen ist. Und soviel scheint gewiß: wie sehr wir uns eine innere Freiheitsempfindung einbilden, ein Zuschauer kann gewöhnlich unsere Handlungen aus unsern Beweggründen und Charakterzügen ableiten; und selbst wo er das nicht kann, schließt er im allgemeinen, er würde es können, wäre er vollständig vertraut mit jedem Umstand unserer Lage und Gemütsart und mit den geheimsten Quellen unserer Seelenverfassung. Und hierin besteht gerade das eigentliche Wesen der Notwendigkeit nach der obigen Lehre.

Denn dies sind offenbare und anerkannte Tatsachen. Also können wir unter Freiheit nur verstehen: eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Entschließungen des Willens; das heißt, wenn wir in Ruhe zu verharren vorziehen, so können wir es; wenn wir vorziehen, uns zu bewegen, so können wir dies auch. Diese bedingte Freiheit wird nun aber einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist. Hierin liegt also kein Problem.

Welche Definition des Wortes Freiheit wir aber geben mögen, wir haben sorgfältig auf zwei Erfordernisse zu achten. Erstens, daß sie mit offenbaren Tatsachen zusammenstimme; zweitens, daß sie in sich selbst übereinstimme. Beobachten wir diese Umstände und machen wir unsere Definition verständlich, so bin ich überzeugt, daß alle Welt auf diesem Punkt einer Meinung ist.

Es wird allgemein zugestanden, daß nichts da ist ohne eine Ursache seines Daseins, und daß Zufall streng genommen nur ein Wort der Verneinung ist und keine wirkliche Kraft bezeichnet, die irgendwo in der Natur vorkäme. Aber es wird behauptet, daß gewisse Ursachen notwendig seien, gewisse nicht. Da zeigt sich nun der Nutzen der Definition. Gesetzt, es gelänge, eine Ursache zu definieren, ohne als einen Teil der Definition eine notwendige Verknüpfung mit ihrer Wirkung einzubegreifen, und es gelänge auch, deutlich den Ursprung der in der Definition ausgedrückten Vorstellung aufzuzeigen, so werde ich mich sofort für besiegt erklären. Findet aber unsere obige Erklärung des Sachverhalts Beifall, so muß dies gänzlich unausführbar sein. Zeigten die Dinge nicht einen regelmäßigen Zusammenhang untereinander, so hätten wir niemals einen Begriff von Ursache und Wirkung gebildet; und dieser regelmäßige Zusammenhang ruft jene Ableitung durch den Verstand hervor, welche die einzige Verknüpfung ist, die wir zu begreifen vermögen. Wer eine Definition der Ursache ohne Berücksichtigung dieser Umstände versucht, sieht sich gezwungen, entweder unverständliche Ausdrücke zu gebrauchen oder solche,

die gleichbedeutend mit dem Ausdruck sind, den er zu erklären trachtet.[1]) Wird aber die oben erwähnte Definition zugestanden, so fällt Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit und nicht zum Zwange mit Zufall zusammen; und diesem spricht man allgemein das Dasein ab.

Zweiter Teil.

Es gibt keinerlei Gedankengang, der in philosophischen Streitfragen so häufig und dabei so zu verwerfen wäre, wie der Versuch, eine Annahme dadurch zu widerlegen, daß man ihre gefährlichen Folgen für Religion und Sittlichkeit vorschützt. Führt eine Ansicht zu Widersinnigkeiten, so ist sie gewiß falsch; aber es ist nicht gewiß, daß eine Ansicht falsch ist, weil sie gefährliche Folgen hat. Solche Gesichtspunkte sollte man daher ganz vermeiden; sie dienen in nichts zur Entdeckung der Wahrheit, sondern machen nur die Person des Gegners verhaßt. Dies führe ich nur im allgemeinen an, ohne es zu meinen Gunsten verwenden zu wollen. Ich unterwerfe mich unbedenklich einer solchen Prüfung und wage zu behaupten, daß die oben dargelegte Lehre über Freiheit und Notwendigkeit sich nicht nur mit der Sittlichkeit[2]) verträgt, sondern eine unerläßliche Stütze derselben ist.

Notwendigkeit läßt sich auf zwei Arten erklären, entsprechend den zwei Definitionen der Ursache, von der sie einen wesentlichen Bestandteil bildet. Sie besteht entweder in dem ständigen Zusammen-

---

[1]) Wird z. B. die Ursache definiert als: das, was irgend etwas hervorbringt; so ist, wie leicht begreiflich, dies Hervorbringen gleichbedeutend mit Verursachen. Ebenso, wenn die Ursache definiert wird als: das, wodurch irgend etwas existiert; so läßt sich derselbe Einwand erheben. Denn was bedeutet das Wort wodurch? Hätte man dagegen gesagt: Ursache ist das, wonach irgend etwas beständig existiert, so hätten wir diese Ausdrücke verstanden. Denn das ist in der Tat alles, was wir von der Sache wissen. Diese Beständigkeit bildet das wahre Wesen der Notwendigkeit, und eine andere Vorstellung haben wir nicht davon.

[2]) Sittlichkeit und Religion: Ausgaben E bis Q.

hang gleicher Gegenstände oder in der Ableitung eines Gegenstandes aus dem anderen durch den Verstand. Nun hat man die Notwendigkeit in diesen beiden Bedeutungen (die in der Tat im Grunde nur ein und dasselbe sind) allgemein, wenn auch unausgesprochen, auf den Schulen, der Kanzel und im täglichen Leben dem menschlichen Willen zugestanden. Niemand ist es je eingefallen zu leugnen, daß wir Ableitungen in bezug auf menschliche Handlungen vollziehen können, und daß diese Ableitungen auf der erfahrenen Verbindung von gleichen Handlungen mit gleichen Beweggründen, Neigungen und Umständen beruhen. Nur auf einem Punkte wäre eine Meinungsverschiedenheit möglich; entweder könnte uns der Name Notwendigkeit für diese Eigenschaft menschlicher Handlungen bestritten werden, — doch solange der Sinn verständlich ist, wird man sich hoffentlich an dem Wort nicht stoßen — oder die Möglichkeit soll nicht aufgegeben werden, in der Wirksamkeit der Materie noch etwas darüber hinaus zu entdecken. Aber dies kann doch sicherlich von keiner Tragweite für Sittlichkeit und Religion sein, was es auch für eine Bedeutung für die Naturphilosophie und Metaphysik haben möge. Wir könnten uns hier in der Behauptung irren, daß es keine Vorstellung gibt von einer andersartigen Notwendigkeit oder Verknüpfung in den Betätigungen der Körper. Aber sicherlich schreiben wir den geistigen Betätigungen nichts zu, als was jedermann bereitwillig anerkennt und anerkennen muß. Wir ändern keinen Punkt an dem eingebürgerten orthodoxen System in bezug auf den Willen, nur in bezug auf materielle Gegenstände und Ursachen. So kann jedenfalls nichts harmloser sein als diese Lehre.

Da alle Gesetze auf Lohn und Strafe beruhen, so gilt es als grundlegendes Prinzip, daß diese Beweggründe einen regelmäßigen und gleichförmigen Einfluß auf den Geist üben und sowohl die guten Handlungen hervorrufen wie die schlechten verhindern. Wir mögen diesen Einfluß beliebig benennen; aber da er gewohnheitsmäßig mit der Handlung zusammenhängt, so müssen wir ihn als eine Ur-

sache ansehen und als einen Fall jener Notwendigkeit erachten, wie ich sie hier aufgestellt haben möchte.

Nur eine Persönlichkeit oder ein mit Denken und Bewußtsein begabtes Wesen eignet sich zum Gegenstand von Haß oder Rache; und wo verbrecherische oder schädliche Handlungen jene Affekte erregen, da geschieht es immer nur durch ihre Beziehung oder Verknüpfung mit der Persönlichkeit. Handlungen sind ihrer eigensten Natur nach zeitlich und vergänglich; wo sie nicht einer Ursache im Charakter und der Anlage der Persönlichkeit entspringen, die sie ausübt, da können weder die guten ihr zur Ehre noch die schlechten ihr zur Schande gereichen. Die Handlungen an sich mögen tadelnswert sein, sie mögen allen Regeln der Moral und Religion zuwiderlaufen, aber die Persönlichkeit ist nicht für sie verantwortlich; und da sie aus nichts Dauerndem und Beständigem in ihr hervorgehen und nichts von dieser Art zurücklassen, so kann sie unmöglich derentwegen zum Gegenstand der Strafe oder Rache werden. Nach dem Prinzip also, das Notwendigkeit und folglich Ursächlichkeit leugnet, ist ein Mensch ebenso rein und unbefleckt nach Begehung des abscheulichsten Verbrechens, wie im ersten Augenblick seiner Geburt. Sein Charakter ist auch in keiner Weise an seinen Handlungen beteiligt, denn diese leiten sich nicht von ihm her, und die Lasterhaftigkeit der einen kann nicht für die Verderbtheit des anderen als Beweis angeführt werden.

Man tadelt niemand wegen solcher Handlungen, die er unwissend und zufällig begeht, was auch ihre Folgen sein mögen. Weshalb nicht? Doch wohl deswegen, weil die Prinzipien solcher Handlungen nur Augenblicksdauer haben und in ihnen ihr Ende finden. Man tadelt die Menschen weniger für hitzige, ohne Vorsatz ausgeführte Handlungen, als für wohlüberlegte. Aus welchem Grunde? Doch wohl deswegen, weil ein hitziges Gemüt zwar eine dauernde Ursache oder ein dauerndes Prinzip im Geiste ist, aber nur zeitweise sich äußert und nicht den ganzen Charakter ansteckt. So auch löscht Reue jedes Verbrechen aus, wenn eine Besserung des Lebenswandels

ihr zur Seite geht. Wie will man hiervon Rechenschaft geben? Doch wohl durch den Hinweis, daß Handlungen jemanden nur insoweit zum Verbrecher stempeln, als sie Beweise verbrecherischer Prinzipien im Geiste sind; und wenn sie infolge einer Änderung dieser Prinzipien ihr Beweisgewicht verlieren, so verlieren sie zugleich ihre verbrecherische Natur. Aber außer auf dem Boden der Notwendigkeitslehre waren sie niemals gültige Beweise und folglich niemals verbrecherisch.

Der Beweis wird ebenso leicht und mit denselben Begründungen zu führen sein, daß Freiheit im Sinne der oben gegebenen Definition, in der alle Menschen einig sind, der Sittlichkeit gleichfalls wesentlich ist, und daß keine menschliche Handlung, bei der sie fehlt, irgend moralische Eigenschaften zeigen oder der Gegenstand von Billigung oder Mißbilligung sein kann. Da Handlungen nämlich nur insoweit Gegenstände unseres moralischen Gefühls sind, als sie auf den inneren Charakter, die Affekte und Neigungen hinweisen, so können sie unmöglich zu Lob noch zu Tadel Veranlassung geben, wo sie nicht aus diesen Triebkräften erwachsen, sondern einzig äußerer Gewalt entspringen.

Ich maße mir nicht an, alle Einwände gegen diese Theorie, soweit sie Notwendigkeit und Freiheit betrifft, aus dem Wege geräumt und beseitigt zu haben. Ich halte andere Einwände für möglich, aus Gebieten, die hier nicht behandelt worden sind. So könnte etwa gesagt werden: wenn Willenshandlungen denselben Gesetzen der Notwendigkeit unterliegen wie die materiellen Vorgänge, so besteht eine fortlaufende Kette notwendiger Ursachen, vorbestimmt und vorbedacht, die von der ersten Ursache aller Dinge herabreicht bis auf jede einzelne Willensregung jedes menschlichen Geschöpfes. Kein Zufall irgendwo in der Welt, keine Unbestimmtheit, keine Freiheit. Während wir wirken, erleiden wir zugleich Wirkungen. Der letzte Urheber all unserer Willensregungen ist der Schöpfer der Welt, der zuerst diesem ungeheuren Triebwerk Bewegung mitteilte und allen Wesen die besondere Stelle anwies, aus der jedes

folgende Ereignis mit unabwendbarer Notwendigkeit sich ergeben muß. Menschliche Handlungen können deshalb entweder überhaupt nicht sittlich verwerflich sein, als Ausflüsse einer so guten Ursache; oder sind sie irgendwie verwerflich, so müssen sie unseren Schöpfer in die gleiche Schuld verstricken, da er als ihre letzte Ursache und Quelle anerkannt wird. Denn wie ein Mensch, der eine Mine entzündet, für die Folgen verantwortlich ist, mag die verwendete Zündschnur nun lang oder kurz sein, so ist überall bei einer fortlaufenden Reihe notwendiger Ursachen dasjenige endliche oder unendliche Wesen, das die erste hervorbringt, gleicherweise Urheber aller übrigen und muß den Tadel tragen und das Lob ernten, das ihnen zufällt. Unsere deutlichen und unveränderlichen Vorstellungen von Sittlichkeit fordern an der Hand fragloser Gründe diese Regel, wenn wir die Folgen einer menschlichen Handlung prüfen; ein viel größeres Gewicht müssen diese Gründe also dort haben, wo wir sie auf die Willensregungen und Absichten eines unendlich weisen und mächtigen Wesens anwenden. Unwissenheit und Ohnmacht mögen ein so beschränktes Geschöpf wie den Menschen entschuldigen; aber diese Mängel bestehen nicht bei unserem Schöpfer. Er übersah, er bestimmte, er beabsichtigte all jene Handlungen der Menschen, welche wir so vorschnell für verbrecherisch erklären. Daraus müssen wir also schließen, daß sie entweder nicht verbrecherisch sind, oder daß die Gottheit, nicht der Mensch, dafür verantwortlich ist. Aber weil jeder dieser Sätze widersinnig und gottlos ist, so folgt, daß die Lehre, aus der sie abgeflossen sind, unmöglich wahr sein kann, da sie ganz denselben Einwänden unterliegt. Eine widersinnige und doch unvermeidliche Folgerung beweist den Widersinn der Lehre, aus der sie ihren Ursprung nimmt, genau so wie verbrecherische Handlungen die oberste Ursache mitschuldig machen, wenn die Verknüpfung zwischen beiden notwendig und unvermeidlich ist.

Dieser Einwurf besteht aus zwei Teilen, die wir getrennt prüfen wollen. Der erste besagt, daß menschliche Handlungen, wenn sie durch eine not-

wendige Kette bis auf die Gottheit zurückzuführen sind, niemals verbrecherisch sein können, und zwar wegen der unendlichen Vollkommenheit jenes Wesens aus dem sie herfließen und das nur durchaus Gutes und Preiswürdiges wollen kann. Dem zweiten zufolge müssen wir, sind die Handlungen verbrecherisch, die der Gottheit zugeschriebene Eigenschaft der Vollkommenheit zurückziehen und sie als letzten Urheber der Schuld und sittlichen Verworfenheit all ihrer Geschöpfe anerkennen.

Die Antwort auf den ersten Einwurf scheint augenfällig und überzeugend. Viele Philosophen schließen nach genauer Erforschung aller Naturerscheinungen, daß das **Ganze**, als einheitliches System betrachtet, in jedem Zeitpunkt seines Daseins einer höchsten Güte seine Ordnung verdankt, und daß das höchstmögliche Glück am Ende allen Geschöpfen zuteil werden wird, ohne irgendwelchen Zusatz eines positiven und absoluten Übels oder Elends. Jedes physische Übel, sagen sie, macht einen wesentlichen Teil dieses Systems der Güte aus, und könnte selbst durch die Gottheit, als weise Kraft gefaßt, nicht beseitigt werden, ohne größerem Übel Eingang zu verschaffen, oder größeres Gut als sein Erzeugnis auszuschließen. Aus dieser Anschauung gewannen einige Philosophen, unter anderen die alten Stoiker, einen Gesichtspunkt des Trostes in aller Trübsal, indem sie ihren Schülern lehrten, daß diese Übel, unter denen sie litten, in Wahrheit Güter für das Weltall wären, daß also einem weitschauenden Blick, der das ganze System der Natur begriffe, jedes Ereignis ein Gegenstand der Freude und der Erhebung werde. Aber so schön und hochsinnig diese Trostgründe auch sind, so zeigten sie sich in der Anwendung schwach und wirkungslos. Es würde sicherlich einen Menschen, der mit quälenden Gichtschmerzen daniederliegt, eher reizen als beruhigen, wenn ihm die Angemessenheit jener allgemeinen Gesetze gepredigt würde, welche die bösartigen Säfte in seinem Körper erzeugten und durch die geeigneten Kanäle zu den Sehnen und Nerven leiteten, wo sie jetzt solche heftigen Qualen erregen. Solche weiten Gesichtspunkte mögen vorübergehend die Ein-

bildung eines spekulativen Kopfes ergötzen, der sich in sicherem Behagen befindet. Aber sie können bereits dann nicht beständig in seinem Geiste weilen, wenn ihn die Erregungen des Schmerzes und der Affekte nicht beunruhigen; und noch viel weniger können sie das Feld behaupten unter dem Angriff so mächtiger Gegner. Die Neigungen treiben zu einer engeren und ungezwungeneren Betrachtung ihrer Gegenstände und stellen sich entsprechend der Schwäche des menschlichen Geistes nur auf solche Wesen ein, die uns umgeben; sie werden durch die Ereignisse ausgelöst, die in dem System, dem der Einzelne angehört, gut oder übel erscheinen.

Die Sache steht ebenso mit dem moralischen wie mit dem physischen Übel. Man kann vernünftigerweise nicht annehmen, daß solche fernliegenden Erwägungen, die von so geringer Wirkungskraft für das eine befunden werden, auf das andere einen mächtigeren Einfluß üben werden. Von Natur ist der menschliche Geist so geartet, daß er beim Auftreten bestimmter Charaktere, Anlagen und Handlungen unmittelbar das Gefühl der Billigung oder des Tadels empfindet; und keine Gemütsbewegung ist enger mit dem Wesen seiner Struktur und Anlage verbunden. Die Charaktere, die unsere Billigung beanspruchen, sind hauptsächlich solche, die zum Frieden und zur Sicherheit der menschlichen Gesellschaft beitragen; wie die Charaktere, welche Tadel wachrufen, in der Hauptsache das öffentliche Wesen schädigen und beunruhigen. Daraus läßt sich vernünftigerweise annehmen, daß die moralischen Gefühle mittelbar oder unmittelbar einer Überlegung dieser entgegengesetzten Interessen entspringen. Was vermögen da philosophische Betrachtungen, die eine andere Ansicht oder Vermutung aufstellen: nämlich, daß alles recht ist in bezug auf das Ganze, und daß die Eigenschaften, welche der Gesellschaft schaden, im wesentlichen ebenso wohltätig seien und der ursprünglichen Absicht der Natur sich ebenso fügen wie diejenigen, welche unmittelbar das Glück und die Wohlfahrt der Gesellschaft fördern? Sind solche entlegenen und ungewissen Spekulationen wirklich imstande, den Gefühlen, die aus der natür-

lichen und unmittelbaren Betrachtung der Gegenstände entspringen, die Wage zu halten? Mindert sich bei einem Menschen, dem eine beträchtliche Summe geraubt worden ist, der Ärger über den Verlust irgendwie durch solche erhabenen Überlegungen? Warum sollte seine moralische Entrüstung über das Verbrechen als mit ihnen unvereinbar gelten? Oder warum sollte sich nicht die Anerkenntnis eines wirklichen Unterschieds zwischen Laster und Tugend mit allen spekulativen Systemen der Philosophie ebensogut vertragen, wie die eines wirklichen Unterschieds zwischen persönlicher Schönheit und Mißgestalt? Beide Unterschiede haben ihren Grund in den natürlichen Gefühlen des Menschengeistes, und diese Gefühle lassen sich nicht durch irgend eine philosophische Theorie oder Spekulation, welcher Art auch immer, meistern oder verändern.

Der zweite Einwand gestattet keine so leichte und befriedigende Antwort; es ist nicht möglich, genau zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Ursache aller menschlichen Handlungen sein kann, ohne der Urheber von Sünde und sittlicher Verworfenheit zu werden. Das sind Geheimnisse, für deren Behandlung die rein natürliche und auf sich selbst gestellte Vernunft ganz ungeeignet ist; welches System sie auch ergreift, sie muß bei jedem Schritt auf diesen Gebieten sich in unlösbare Schwierigkeiten, ja Widersprüche verwickelt finden. Die Wahlfreiheit und Zufälligkeit der menschlichen Handlungen mit der göttlichen Voraussicht zu versöhnen, unbedingte Ratschlüsse zu verteidigen und doch die Gottheit von der Urheberschaft der Sünde zu befreien — das hat bisher noch die Leistungsfähigkeit jeder Philosophie überschritten. Wohl ihr, wenn sie hieran ihre Verwegenheit einsieht, in diesen erhabenen Geheimnissen zu grübeln; wenn sie ein so dunkles und verworrenes Gebiet verläßt und in angemessener Bescheidenheit in ihr wahres und eigenes Reich zurückkehrt, nämlich zur Erforschung des praktischen Lebens. Dort wird sie Schwierigkeiten genug für ihre Untersuchungen antreffen, ohne sich in ein so grenzenloses Meer von Zweifeln, Ungewißheiten und Widersprüchen zu stürzen.

Neunter Abschnitt.

Über die Vernunft der Tiere.

All unsere Denkakte, die sich auf Tatsachen beziehen, stützen sich auf eine Art von **Analogie**, die uns veranlaßt, von einer Ursache dieselben Ereignisse zu erwarten, deren Eintreffen wir als Ergebnis gleichartiger Ursachen beobachtet haben. Wo die Ursachen vollkommen gleichartig sind, da ist die Analogie vollkommen, und die Ableitung, die man daraus gewinnt, wird als gewiß und schlüssig angesehen. So zweifelt niemand beim Anblick eines Stückes Eisen, daß es Gewicht und Kohäsion zeigen wird, wie in allen übrigen Fällen, die jemals ihm zu Gesicht kamen. Wo aber die Gegenstände nicht ganz so gleichartig sind, da ist die Analogie auch weniger vollkommen und die Ableitung minder schlüssig; doch haben sie immerhin einige Bedeutung im Verhältnis zu den Graden der Gleichartigkeit und Ähnlichkeit. Anatomische Beobachtungen, die an einem Tier gemacht worden sind, werden durch diese Art des Gedankengangs auf alle Tiere ausgedehnt, und es ist gewiß, daß wenn z. B. der Blutkreislauf an einem Geschöpf, etwa einem Frosch oder Fisch, deutlich nachgewiesen ist, dies sehr stark die Vermutung nahelegt, daß das nämliche Prinzip für alle zutrifft. Diese Beobachtungsanalogien lassen sich weiter führen, selbst bis zu jener Wissenschaft, die wir hier treiben; eine jede Theorie, mit der wir die Verstandestätigkeit oder den Ursprung und die Verknüpfung der menschlichen Affekte erklären, wird um so mehr Ansehen erlangen, wenn sich zeigt, daß nur die nämliche Theorie die gleichen Erscheinungen bei allen anderen Lebe-

wesen erklärt. Wir wollen eine solche Probe mit der Hypothese machen, durch die in den vorhergehenden Auseinandersetzungen wir uns bemühten, über alle Denkakte auf Grund von Erfahrung Rechenschaft zu geben, und es steht zu hoffen, daß dieser neue Gesichtspunkt zur Bestätigung all unserer früheren Beobachtungen dienen wird.

Erstens scheinen offenbar die Tiere so gut wie die Menschen mancherlei durch die Erfahrung zu lernen und abzuleiten, daß die gleichen Ereignisse immer aus den gleichen Ursachen erfolgen. Durch dies Prinzip machen sie sich mit den augenfälligeren Eigenschaften äußerer Gegenstände bekannt und sammeln stufenweise von ihrer Geburt an einen Schatz von Kenntnissen über die Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhen, Tiefen u. s. w. und der Wirkungen, die aus deren Verhalten sich ergeben. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen sind deutlich von der Vorsicht und Klugheit der Alten zu unterscheiden, die durch lange Beobachtung gelernt haben, das Schädliche zu meiden und das Nützliche und Angenehme aufzusuchen. Ein an den Rennplatz gewöhntes Pferd lernt genau die bestimmte Höhe kennen, die es im Sprung nehmen kann, und wird nie etwas versuchen, was seine Kraft und Gewandheit übersteigt. Ein alter Windhund wird den ermüdendsten Teil der Hetze den jüngeren überlassen und sich selbst so einrichten, daß er den Hasen da, wo er Haken schlägt, abfängt. Seine Vermutungen bei diesem Anlaß beruhen lediglich auf Beobachtung und Erfahrung.

Dies erhellt noch deutlicher aus den Wirkungen der Dressur und Erziehung auf Tiere. Deren Verhalten kann durch geeignete Anwendung von Belohnungen und Strafen jede Richtung gegeben werden, selbst eine ihren Naturinstinkten und Neigungen ganz widerstreitende. Ist es nicht die Erfahrung, welche einen Hund Schmerz fürchten läßt, wenn man ihm droht oder die Peitsche zum Schlag erhebt? Ist es nicht gleichfalls Erfahrung, die ihn auf seinen Namen horchen lehrt und aus solchem willkürlichen Laut ableiten läßt, daß man gerade ihn und nicht einen

seiner Genossen meint, und ihn zu rufen beabsichtigt, wenn man diesen Laut in bestimmter Weise und mit bestimmtem Tonfall und Akzent ausspricht?

In all diesen Fällen läßt sich beobachten, daß das Tier eine Tatsache herleitet über das hinaus, was unmittelbar seine Sinne trifft, und daß diese Herleitung gänzlich auf vergangener Erfahrung beruht, indem das Geschöpf von dem ihm gerade gegenwärtigen Ding die gleichen Folgen erwartet, die es bei seinen Beobachtungen aus gleichartigen Gegenständen stets hat hervorgehen sehen.

Zweitens ist es unmöglich, daß diese Ableitung seitens des Tieres auf einem Verfahren der Begründung oder der Vernunfttätigkeit beruht, durch die es schlösse, daß gleiche Ereignisse aus gleichen Gegenständen folgen müssen, und daß der Naturlauf in seinen Vorgängen immer regelmäßig sein wird. Wenn nämlich wirklich Begründungen dieser Art möglich wären, so lägen sie sicherlich zu versteckt für die Beobachtung so unvollkommener Intellekte; erfordert es doch wohl die äußerste Sorgfalt und Aufmerksamkeit eines philosophischen Geistes, sie zu entdecken und zu beobachten. Tiere lassen sich also bei diesen Ableitungen nicht durch einen Denkakt führen, ebensowenig Kinder, noch auch die Mehrzahl der Menschen bei ihren gewöhnlichen Handlungen und Schlüssen; ja selbst die Philosophen nicht, die in allen Lebensbetätigungen in der Hauptsache vom Durchschnitte nicht unterschieden und denselben Grundsätzen unterworfen sind. Die Natur muß wohl für ein anderes Prinzip gesorgt haben, das handlicher ist und in weiterem Umfang nützliche Anwendung gestattet; auch kann eine Tätigkeit von so ungeheurer Tragweite für das Leben, wie die Ableitung von Wirkungen aus Ursachen, dem ungewissen Verfahren von Denkakten und Begründungen nicht anvertraut werden. Sollte dies bei dem Menschen noch zweifelhaft sein, so scheint es doch bei den unvernünftigen Geschöpfen außer Frage zu stehen. Ist dieses Schlußergebnis aber einmal für den letzteren Fall gesichert, so hat man nach allen Regeln der Analogie ein starkes Recht zu der Annahme, daß es allgemein anerkannt

werden müßte, ohne Ausnahme und Vorbehalt. Nur die Gewohnheit ist es, welche die Tiere anleitet, bei jedem Gegenstande, der ihre Sinne trifft, durch Ableitung dessen ständigen Begleiter zu erwarten; nur sie führt ihre Einbildungskraft darauf, bei der Erscheinung des einen den anderen vorzustellen, in jener besonderen Art, die wir als Glauben bezeichnen. Für diesen Vorgang läßt sich keine andere Erklärung geben, weder bei den höheren noch bei den niederen Gattungen fühlender Wesen, soweit wir sie kennen und beobachten.[1])

---

[1]) Da alle Denkakte, die sich mit Tatsachen oder Ursachen beschäftigen, lediglich aus der Gewohnheit stammen, so mag gefragt werden, wie es kommt, daß die Menschen die Tiere hierin so weit übertreffen, und ein Mensch so weit den andern übertrifft. Hat nicht dieselbe Gewohnheit denselben Einfluß auf alle?

Ich will hier kurz den großen Unterschied zwischen menschlichen Intellekten zu erklären suchen, darnach wird der Grund des Unterschieds zwischen Mensch und Tier sich leicht einsehen lassen

1. Wenn wir einige Zeit gelebt und an die Gleichförmigkeit der Natur uns gewöhnt haben, so erwerben wir eine allgemeine Übung, durch die wir stets das Bekannte auf das Unbekannte übertragen und die Ähnlichkeit des letzteren mit dem früheren uns vorstellen. Vermöge dieses allgemeinen Gewohnheitsprinzips betrachten wir schon eine Erfahrungstatsache als Grundlage für Denkakte, und erwarten mit einigem Grad von Gewißheit ein gleichartiges Ereignis, falls die Erfahrungstatsache genau beobachtet und frei von allen störenden Umständen war. Die Beobachtung der Folgen der Dinge gilt daher als Sache von großer Wichtigkeit; und da ein Mensch den andern in Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Beobachtungsgabe sehr weit übertreffen kann, so wird dies einen großen Unterschied in ihren Denkakten ausmachen.

2. Wo verwickelte Ursachen zur Hervorbringung einer Wirkung zusammentreffen, kann ein Geist viel weiter sehen als ein anderer und besser befähigt sein, den ganzen Zusammenhang der Gegenstände zu begreifen und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3. Der eine ist imstande, einer Kette von Folgerungen weiter nachzugehen, als der andere.

4. Wenige Menschen können lange hintereinander denken, ohne in eine Verwirrung ihrer Vorstellungen zu

Obgleich indes die Tiere einen großen Teil ihres Wissens durch Beobachtung lernen, so besteht doch ein anderer großer Teil, den sie ursprünglich aus der Hand der Natur empfangen, der bei weitem ihre gewöhnliche Leistungsfähigkeit übersteigt, und in dem sie wenig oder keine Fortschritte bei noch so langer Übung und Erfahrung machen. Dies bezeichnen wir als **Instinkt** und bewundern es so gerne als etwas ganz außerordentliches, was durch keine Untersuchung des menschlichen Verstandes erklärt werden kann. Indes wird unser Erstaunen vielleicht aufhören oder nachlassen, wenn wir erwägen, daß selbst unsere Vernunfttätigkeit auf Grund von Erfahrung, die wir mit den Tieren gemein haben und von der die ganze Lebensführung abhängt, nichts als eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft ist, die, uns selbst unbekannt, in uns wirkt; daß sie in ihrer hauptsächlichen Wirksamkeit nicht von solchen Beziehungen oder Ver-

---

geraten und die eine mit der anderen zu verwechseln; und diese Schwäche kommt in verschiedenen Graden vor.

5. Der Umstand, von dem eine Wirkung abhängt, ist häufig mit anderen Umständen verwoben, die ihm fremd und äußerlich sind. Seine Abtrennung erfordert oft große Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn.

6. Die Bildung allgemeiner Regeln aus besonderer Beobachtung ist eine sehr heikle Tätigkeit und es ist sehr häufig, daß man aus Hast oder geistiger Beschränktheit, die nicht alle Seiten übersieht, auf diesem Punkte Mißgriffe begeht.

7. Wo wir aus Analogien folgern, da wird der, welcher größere Erfahrung oder leichter Analogien in Bereitschaft hat, der bessere Denker sein.

8. Eingenommenheit von Vorurteilen, Erziehung, Leidenschaft, Parteilichkeit haften dem einen Geist mehr als dem anderen an.

9. Nachdem wir einmal Vertrauen in menschliches Zeugnis gewonnen haben, erweitern Bücher und Unterredung bei dem einen den Kreis der Erfahrung und des Denkens viel mehr als beim anderen.

Mit Leichtigkeit ließen sich noch viele andere Umstände entdecken, die einen Unterschied in den Intellekten der Menschen ausmachen. (Diese Anmerkung kam in Ausgabe F hinzu.)

gleichungen von Vorstellungen geleitet wird, die den eigentlichen Gegenstand unserer vernünftigen Fähigkeiten ausmachen. Die Instinkte mögen verschieden sein, aber es ist doch ein Instinkt, der den Menschen lehrt, Feuer zu meiden — gerade so wie der, welcher den Vogel mit solcher Genauigkeit in der Brutpflege unterweist und in der ganzen Einrichtung und Ordnung bei der Aufzucht der Jungen.

Zehnter Abschnitt.

Über Wunder.

Erster Teil.

Es findet sich in den Schriften Dr. Tillotsons eine Beweisführung gegen die leibhaftige Gegenwart[1]), die so knapp, fein und schlagend ist, wie nur von einer Beweisführung gegen eine Lehre, die so wenig eine ernste Widerlegung verdient, erwartet werden kann. Allseitig wird anerkannt, sagt jener gelehrte Geistliche, daß die Autorität der Schrift wie der Überlieferung sich allein auf das Zeugnis der Apostel stützt, welche Augenzeugen von jenen Wundern unseres Erlösers waren, durch die er seine göttliche Sendung bewies. Die Evidenz, welche die Wahrheit der christlichen Religion für uns hat, ist also schwächer als die Evidenz bei der sinnlichen Wahrheit; denn selbst bei den ersten Stiftern unserer Religion war sie nicht stärker, und augenscheinlich muß sie beim Übergang auf ihre Schüler abnehmen. Niemand kann in ihr Zeugnis gleiches Vertrauen setzen wie in den unmittelbaren Gegenstand seiner Sinne. Eine schwächere Evidenz kann aber niemals eine stärkere zerstören. Wenn also die Lehre von der leibhaftigen Gegenwart noch so klar in der Schrift offenbart wäre, so würde es doch geradezu den Regeln folgerechter Vernunfttätigkeit zuwiderlaufen, wenn man ihr zustimmen wollte. Sie widerspricht den Sinnen, und doch eignet sowohl der Schrift wie der Überlieferung, auf welche sie sich

[1]) Des Leibes Christi im Abendmahl.
(Anmerkg. d. Übers.)

angeblich stützt, nicht so starke Evidenz wie den Sinnen — gesetzt, daß man jene allein als äußere Evidenzerreger betrachtet und sie nicht durch die unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes in jedermanns Brust lebendig sein läßt.

Nichts ist so willkommen wie eine entscheidende Begründung dieser Art, die endlich die große Anmaßung der Frömmelei und des Aberglaubens zum Schweigen bringen und uns gegen ihre ungehörigen Ansprüche sicherstellen muß. Ich schmeichle mir, eine Begründung gleicher Natur aufgefunden zu haben, welche, wenn sie richtig ist, für Weise und Gelehrte eine dauernde Schranke gegen jede Art von abergläubischer Verblendung aufrichten und daher ihren Nutzen behalten wird, solange die Welt fortbesteht. Denn so lange werden meines Erachtens in der heiligen wie weltlichen[1]) Geschichte Berichte von Wundern und Naturwidrigkeiten sich vorfinden.

Obwohl die Erfahrung unser einziger Führer bei Denkakten über Tatsachen ist, so muß doch anerkannt werden, daß dieser Führer sich nicht als ganz unfehlbar erweist, sondern in einigen Fällen uns leicht zu Irrtümern verleitet. Wer in unserem Klima besseres Wetter in einer beliebigen Juniwoche als in einer im Dezember erwartet, folgert richtig und erfahrungsgemäß; und doch ist es gewiß möglich, daß ihn der Erfolg eines anderen belehrt. Indessen ist zu beachten, daß er in diesem Falle zu einer Klage über die Erfahrung keine Ursache hat, denn sie klärt uns meist zuvor über diese Ungewißheit durch den Widerstreit in den Ereignissen auf, den uns eine fleißige Beobachtung lehren kann. Alle Wirkungen folgen nicht mit gleicher Gewißheit aus ihren angeblichen Ursachen. Einige Ereignisse haben sich in allen Ländern und zu allen Zeiten im Zusammenhang vorgefunden; bei anderen zeigte sich eine größere Veränderlichkeit und manchmal eine Enttäuschung unserer Erwartungen; es bestehen also in unseren Denkakten über Tatsachen alle erdenklichen Grade der Sicherheit, von der

---

[1]) „in der ganzen weltlichen Geschichte“: Ausgaben E und F.

höchsten Gewißheit bis zu der niedersten Art von moralisch-gewisser Evidenz.

Ein besonnener Mann bemißt daher seinen Glauben nach der Evidenz. Bei solchen Schlüssen, die auf untrügliche Erfahrung gestützt sind, erwartet er den Erfolg mit dem äußersten Grad der Sicherheit und betrachtet seine vergangene Erfahrung als einen vollen Beweis des künftigen Eintritts dieses Erfolges. In anderen Fällen geht er vorsichtiger zu Werke. Er wägt die entgegengesetzten Erfahrungstatsachen; er überlegt, welche Seite die größere Anzahl derselben für sich hat; dieser Seite neigt er sich mit Zweifel und Bedenken zu, und wenn er endlich sein Urteil fällt, so übersteigt die Evidenz nicht das, was wir im eigentlichen Sinne Wahrscheinlichkeit nennen. Alle Wahrscheinlichkeit setzt also einen Gegensatz der Erfahrungstatsachen und Beobachtungen voraus, wobei die eine Seite die andere überwiegt und einen Grad von Evidenz erzeugt, der dieser Überlegenheit entspricht. Hundert Fälle oder Erfahrungstatsachen auf der einen und fünfzig auf der anderen Seite ergeben eine zweifelnde Erwartung des Ausgangs; aber hundert gleichförmige Tatsachen gegen nur eine, die ihnen widerspricht, erzeugen füglich einen recht starken Grad von Sicherheit. Überall müssen wir die entgegengesetzten Erfahrungstatsachen, wo sie es wirklich sind, gegeneinander abwägen und die kleinere Anzahl von der größeren abziehen, um die genaue Stärke der überlegeneren Evidenz kennen zu lernen.

Wenden wir diese Prinzipien auf einen besonderen Fall an, so machen wir wohl die Beobachtung, daß es keine so allgemeine, so nützliche und selbst zu unserem Leben so notwendige Art der Vernunfttätigkeit gibt, wie die, welche von dem menschlichen Zeugnis und den Berichten von Augenzeugen und Zuschauern ausgeht. Vielleicht leugnet jemand, daß diese Art der Vernunfttätigkeit sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründet. Über Worte will ich nicht streiten. Es genügt die Bemerkung, daß unsere Sicherheit irgend einer derartigen Begründung gegenüber aus keinem anderen Prinzip stammt, als aus unserer Beobachtung der Wahrhaftigkeit menschlichen Zeugnisses und der

gewöhnlichen Übereinstimmung der Tatsachen mit den Berichten der Zeugen. Da es eine allgemeine Regel ist, daß Gegenstände niemals eine auffindbare Verknüpfung miteinander haben und daß alle Ableitungen, die uns von dem einen zu dem anderen führen können, lediglich auf unsere Erfahrung ihres beständigen und regelmäßigen Zusammenhangs sich stützen, so dürfen wir doch offenbar keine Ausnahme von dieser Regel zugunsten des menschlichen Zeugnisses machen, dessen Verknüpfung mit irgend einem Ereignis an sich so wenig notwendig scheint wie sonst eine Verknüpfung. Wäre nicht das Gedächtnis bis zu gewissem Grade treu, neigten nicht die Menschen für gewöhnlich der Wahrheit und den Prinzipien der Redlichkeit zu; wären sie nicht der Scham zugänglich, wenn sie bei einer Lüge ertappt werden; wäre dies alles nicht durch Erfahrung als wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur bekannt, — so würden wir niemals das geringste Vertrauen in menschliches Zeugnis setzen. Ein Irrsinniger oder ein als lügnerisch und niederträchtig bekannter Mensch besitzt keinerlei Glaubwürdigkeit für uns.

Da die von Zeugen und menschlichen Aussagen herstammende Evidenz auf vergangener Erfahrung beruht, so ändert sie sich mit der Erfahrung und gilt entweder als Beweis oder als Wahrscheinlichkeit, je nachdem der Zusammenhang zwischen einer bestimmten Art von Bericht und einer Art von Gegenständen sich als beständig oder veränderlich erwiesen hat. Eine ganze Anzahl von Umständen muß bei allen Urteilen dieser Art in Betracht gezogen werden, und der letzte Maßstab, nach dem wir alle hierüber etwa entstehenden Streitigkeiten schlichten, stammt immer aus der Erfahrung und Beobachtung. Wo diese Erfahrungen auf keiner Seite ganz gleichförmig sind, erwächst ein unvermeidlicher Widerstreit in unseren Urteilen, mit demselben Gegensatz und wechselseitiger Zerstörung der Begründungen wie bei jeder anderen Art von Evidenz. Unsere Meinung schwankt oft über die Berichte anderer; wir wägen die entgegengesetzten Umstände ab, die irgend Zweifel oder Ungewißheit erregen; entdecken wir ein Über-

gewicht auf einer Seite, so neigen wir dieser zu; aber immerhin mit verminderter Sicherheit, wie es der Kraft der Gegenseite entspricht.

Dieser Widerstreit in der Evidenz kann in unserem Fall aus verschiedenen Ursachen herstammen: aus dem Gegensatz widerstreitender Zeugnisse; aus dem Charakter oder der Zahl der Zeugen; aus der Art, wie sie ihr Zeugnis abgeben, oder aus der Verbindung all dieser Umstände. Eine Tatsache wird uns verdächtig, wenn die Zeugen einander widersprechen; wenn ihrer nur wenige oder ihre Charaktere zweifelhaft sind; wenn ihr Vorteil bei ihrer Aussage in Frage kommt; wenn sie ihr Zeugnis zögernd oder im Gegenteil mit zu heftigen Beteuerungen abgeben. Es gibt noch viele andere Umstände gleicher Art, welche die Kraft einer jeden auf menschliches Zeugnis gestützten Begründung vermindern oder zerstören können.

Gesetzt den Fall, die Tatsache, welche das Zeugnis feststellen will, gehöre ins Reich des Außerordentlichen und Erstaunlichen; so erfährt die Evidenz, die sich aus dem Zeugnis ergibt, eine größere oder kleinere Verminderung, je nachdem die Tatsache mehr oder weniger ungewöhnlich ist. Der Grund, aus dem wir Zeugen oder Geschichtschreibern überhaupt Vertrauen schenken, stammt nicht aus irgend einer Verknüpfung, die wir a priori zwischen Zeugnis und Wirklichkeit auffassen, sondern aus der Gewohnheit, eine Einstimmigkeit zwischen ihnen anzutreffen. Ist aber die bezeugte Tatsache von der Art, daß sie sich selten unserer Beobachtung bot, so liegt hier ein Widerstreit zweier entgegengesetzter Erfahrungen vor; von diesen zerstört eine die andere, soweit wie ihre Kraft reicht, und die überlegene kann auf den Geist nur mit der Kraft wirken, die ihr übrig bleibt. Genau das gleiche Erfahrungsprinzip, welches uns die Bekundungen von Zeugen in gewissem Grade sicherstellt, liefert uns auch in diesem Falle einen anderen Grad der Sicherheit, nun aber gegen die Tatsache, die sie festzulegen sich bemühen; und aus diesem Widerspruch entsteht notwendig ein Gleichgewicht und eine gegenseitige Zerstörung des Glaubens und des Ansehens.

Ich würde so etwas nicht glauben, und wenn es mir Cato erzählte, war in Rom sprichwörtlich schon zu Lebzeiten dieses philosophischen Patrioten.[1]) Man erkannte, daß die Unglaubhaftigkeit einer Tatsache selbst eine Bürgschaft von solchem Gewicht entkräften könnte.[2])

Der Gedankengang jenes indischen Prinzen, der den ersten Berichten über die Wirkungen des Frosts den Glauben verweigerte, war folgerichtig, und es bedurfte natürlich schwerwiegender Zeugnisse, um eine Anerkennung von Tatsachen zu erwirken, die aus Naturbedingungen hervorgingen, welche ihm unbekannt waren und so wenig den Ereignissen glichen, von denen er beständige und gleichförmige Erfahrung hatte. Wenn sie auch seinen Erfahrungen nicht widerstritten, so stimmten sie doch nicht mit ihnen überein.[3]) [4])

---

[1]) Plutarch, in vita Catonis minoris 19.

[2]) Dieser Absatz kam in Ausgabe K hinzu.

[3]) Dieser Absatz kam in Ausgabe F hinzu.

[4]) Kein Indier konnte ersichtlich die Erfahrung besitzen, daß Wasser in kalten Klimaten nicht gefriere. Die Natur befindet sich dabei in einer ihm ganz unbekannten Lage; und es ist ihm unmöglich, a priori vorherzusagen, was daraus entstehen werde. Es wäre für ihn eine neue Erfahrungstatsache, deren Erfolg stets ungewiß ist. Man kann manchmal nach Analogien vermuten, was eintreten wird; es bleibt aber immer nur Vermutung. Unleugbar erfolgt in unserm Fall des Gefrierens das Ereignis im Widerstreit mit den Regeln der Analogie, und zwar so, wie es ein vernünftiger Indier nicht voraussehen konnte. Die Einwirkung der Kälte auf das Wasser verläuft nicht stufenweise den Kältegraden entsprechend; sondern wenn der Gefrierpunkt eintritt, geht das Wasser augenblicklich vom Zustand völliger Flüssigkeit in den völliger Festigkeit über. Ein solches Ereignis kann deshalb außerordentlich genannt werden, nnd erfordert ein recht schwerwiegendes Zeugnis, um Leuten in heißen Klimaten glaubhaft gemacht zu werden. Aber damit ist es immer noch nicht ein Wunder, noch im Widerstreit mit der gleichförmigen Erfahrung vom Naturlauf, dort wo alle Umstände die gleichen sind. Die Bewohner von Sumatra haben in ihrem eigenen Klima stets das Wasser flüssig gesehen, und das Zufrieren ihrer Ströme müßte als widernatürlich gelten; aber niemals sahen sie Wasser in Moskau während des Winters; und deshalb

Um aber die Wahrscheinlichkeit gegen die Zeugenaussage zu steigern, wollen wir annehmen, daß die behauptete Tatsache, anstatt nur erstaunlich zu sein, wirklich ein Wunder ist, und ebenso, daß das Zeugnis für sich betrachtet einem vollen Beweis gleichkäme. In diesem Falle steht dann Beweis gegen Beweis und der stärkere muß überwiegen, aber doch mit einer um die seines Gegners verminderten Kraft.

Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine feststehende und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze gegeben hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder aus der Natur der Sache selbst so vollgültig, wie sich eine Begründung durch Erfahrung nur irgend denken läßt. Warum ist es mehr als wahrscheinlich, daß alle Menschen sterben müssen, daß Blei nicht von selbst in der Luft schweben bleibt, daß Feuer Holz verzehrt und von Wasser gelöscht wird? Doch nur, weil diese Ereignisse mit den Naturgesetzen im Einklang befunden worden sind und es, um sie zu verhüten, einer Verletzung dieser Gesetze oder mit anderen Worten eines Wunders bedarf. Was im gewöhnlichen Lauf der Natur jemals geschieht, das gilt nicht als Wunder. So ist es kein Wunder, wenn ein anscheinend Gesunder plötzlich stirbt, denn eine solche Todesart ist zwar ungewöhnlicher als eine andere, aber doch häufig beobachtet worden. Aber das wäre ein Wunder, wenn ein Toter ins Leben zurückkehrte, weil das zu keiner Zeit und in keinem Lande jemals beobachtet worden ist. Es steht daher notwendig eine gleichförmige Erfahrung jedem wunderbaren Ereignis entgegen, sonst würde das Ereignis nicht diesen Namen verdienen. Und da eine gleichförmige Erfahrung sich zur Höhe eines Beweises erhebt, so haben wir hier einen unmittelbaren vollen Beweis aus der Natur

---

können sie vernünftigerweise keine bestimmte Aussage machen über den Erfolg, der da eintreten würde. (Diese Anmerkung erscheint zuerst auf der letzten Seite der Ausgabe F mit der Bemerkung: Die Entfernung des Verfassers von der Druckerei ist Ursache, daß die folgende Stelle nicht zur Zeit anlangte, um an ihren rechten Platz gesetzt zu werden.)

der Sache gegen die Existenz jedweden Wunders; solch ein Beweis kann auch nicht aufgehoben, noch das Wunder glaubhaft gemacht werden, außer durch einen Gegenbeweis, der ihm überlegen ist.[1])

Die einfache Folgerung (und zugleich ein allgemeiner beachtenswerter Grundsatz) lautet: „Kein Zeugnis reicht aus, ein Wunder festzustellen, es müßte denn das Zeugnis von solcher Art sein, daß seine Falschheit wunderbarer wäre, als die Tatsache, die es festzustellen trachtet. Aber selbst in diesem Falle tritt eine gegenseitige Aufhebung der Begründungen ein, und die überlegene bietet uns nur eine Sicherheit, die dem Grad der Kraft angemessen ist, der nach Abzug der schwächeren übrig bleibt." Berichtet mir jemand, er habe einen Toten wieder aufleben

---

[1]) Manchmal mag ein Ereignis an sich selbst den Naturgesetzen nicht zu widerstreiten scheinen, und könnte doch, wenn es wirklich wäre, auf Grund einiger Umstände, ein Wunder genannt werden; weil es tatsächlich diesen Gesetzen widerstritte. Wenn jemand mit dem Anspruch auf göttliche Machtbefugnis einem Kranken geböte, gesund zu sein; einem Gesunden, tot niederzufallen; den Wolken, zu regnen, den Winden, zu wehen, kurz, mancherlei natürliche Ereignisse veranlaßte, welche unmittelbar auf seinen Befehl erfolgten; so könnten diese mit Recht als Wunder gelten, weil sie in solchem Falle wirklich den Naturgesetzen widerstritten. Bliebe nämlich auch nur ein Verdacht, daß Ereignis und Geheiß aus Zufall zusammentrafen, so liegt kein Wunder und keine Überschreitung der Naturgesetze vor. Verschwindet dieser Verdacht, so ist offenbar ein Wunder und eine Überschreitung dieser Gesetze vorhanden; denn was widerstritte mehr dem Naturlauf, als solch ein Einfluß der Stimme oder der Gebote eines Menschen? Ein Wunder läßt sich also genau definieren als eine Überschreitung eines Naturgesetzes durch einen besonderen Willensakt der Gottheit, oder durch die Vermittlung eines unsichtbaren Faktors. Ein Wunder kann für den Menschen entdeckbar oder unentdeckbar sein — an seiner Natur und Wesenheit ändert das nichts. Erhebt sich ein Haus oder ein Schiff in die Luft, so ist dies ein sichtbares Wunder; erhebt sich aber eine Feder, wenn der Wind auch nur um ein weniges der dazu nötigen Kraft ermangelt, dann ist es ein ebenso wirkliches Wunder, obgleich es für uns nicht so sinnfällig ist.

sehen, so überdenke ich gleich bei mir, ob es wahrscheinlicher ist, daß der Erzähler trügt oder betrogen ist oder daß das mitgeteilte Ereignis sich wirklich zugetragen hat. Ich wäge das eine Wunder gegen das andere ab, und je nach der Überlegenheit, die ich entdecke, fälle ich meine Entscheidung und verwerfe stets das größere Wunder. Wäre die Falschheit seines Zeugnisses wunderbarer als das von ihm berichtete Ereignis, dann, aber auch erst dann kann er Anspruch auf meinen Glauben und meine Überzeugung erheben.

Zweiter Teil.

In dem vorher entwickelten Gedankengang haben wir angenommen, daß das Zeugnis, auf welches ein Wunder sich stützt, möglicherweise die Kraft eines vollen Beweises erreicht, und daß die Falschheit dieses Zeugnisses eine wirkliche Naturwidrigkeit wäre. Indes läßt sich leicht zeigen, daß wir ein gut Teil zu weit in unseren Zugeständnissen gegangen sind und daß noch niemals ein wunderbares Ereignis sich auf eine so vollkommene Evidenz berufen konnte.

Denn erstens findet sich in der ganzen Geschichte nicht ein Wunder, das durch eine genügende Anzahl von Personen bezeugt wäre, deren gesunder Verstand, Erziehung und Bildung so außer Frage stehen, daß jede Verblendung bei ihnen sicherlich ausgeschlossen ist; deren unzweifelhafte Redlichkeit sie jedem Verdacht, andere betrügen zu wollen, entrückt; deren Glaubwürdigkeit und Ansehen so hoch in den Augen der Welt stehen, daß sie viel zu verlieren hätten, wenn sie bei einer Unwahrheit ertappt würden; und deren Zeugnis außerdem Tatsachen betrifft, die sich so öffentlich und an einem so weltberühmten Orte abgespielt haben, daß jene Entdeckung unvermeidlich gewesen wäre. All diese Umstände wären aber erforderlich, um mit voller Sicherheit menschlichem Zeugnis zu vertrauen.

Zweitens läßt sich in der menschlichen Natur ein Prinzip beobachten, das bei genauer Prüfung die Sicherheit erheblich vermindern dürfte, mit

welcher wir auf menschliches Zeugnis hin Widernatürliches jeder Art annehmen. Die Regel, nach der wir uns gewöhnlich bei unseren Denkakten richten, besagt, daß die Gegenstände, von denen wir keine Erfahrung haben, jenen gleichen, von denen wir sie haben, daß am wahrscheinlichsten ist, was bisher am häufigsten vorgefunden wurde, und daß bei einem Gegensatz zwischen den Begründungen wir jenen den Vorzug geben sollten, die sich auf die größte Anzahl vergangener Beobachtungen stützen. Obgleich wir nun im Verfolg dieser Regel anstandlos jeder Tatsache die Anerkennung versagen, welche in mäßigem Grade ungewohnt und unglaublich ist, so fügt sich doch im weiteren Verlauf der Geist nicht stets der gleichen Regel. Wird nämlich etwas völlig Widersinniges und Wunderbares aufgestellt, so nimmt er wohl eine solche Tatsache gerade wegen des Umstands um so williger an, der ihr alles Gewicht entziehen sollte. Die Affekte der Überraschung und des Staunens, die ein Wunder hervorruft, sind eine angenehme Erregung, und dies bewirkt eine fühlbare Hinneigung zum Glauben an jene Ereignisse, von denen sie stammen. Das geht so weit, daß selbst diejenigen, welche sich dies Vergnügen nicht unmittelbar bereiten, auch an die wunderbaren Ereignisse, die ihnen berichtet werden, nicht glauben können, dennoch mit Vorliebe an diesem Genuß aus zweiter Hand oder im Abglanz teilnehmen und Stolz und Vergnügen darein setzen, die Bewunderung anderer zu erregen.

Welche gierige Aufnahme finden die Wunderberichte der Reisenden, ihre Beschreibung von See- und Landungeheuern, ihre Erzählungen von erstaunlichen Abenteuern, seltsamen Menschen und ungeschlachten Sitten. Verbindet sich aber noch der religiöse Geist mit der Wunderliebe, dann hat aller gesunde Verstand ein Ende und menschliches Zeugnis verliert unter diesen Umständen jeden Anspruch auf Gültigkeit. Der Frömmler kann ein Schwärmer sein und sich einbilden, etwas zu sehen, was in Wirklichkeit nicht ist; er kann die Falschheit seiner Erzählung kennen und doch in der denkbar besten Absicht darauf bestehen, um eine so heilige Sache zu

fördern; und selbst, wo diese Verblendung wegfällt, wirkt die Eitelkeit, unter dem Reiz so starker Versuchung, mächtiger auf ihn ein als auf die übrigen Menschen in jeder anderen Lage, und der eigene Vorteil treibt ihn nicht minder stark dazu an. Seine Hörer ermangeln vielleicht — und dies ist gewöhnlich wirklich der Fall — der genügenden Urteilskraft, um seine Aussage zu prüfen. Was sie an Urteilskraft haben, das verleugnen sie aus Prinzip, wenn es sich um diese erhabenen und geheimnisvollen Dinge handelt; und ist selbst der beste Wille vorhanden, sie zu gebrauchen, so wird doch ihre geregelte Tätigkeit durch Affekte und die erhitzte Einbildungskraft gestört. Die Leichtgläubigkeit steigert hier die Unverschämtheit, und die Unverschämtheit überwältigt die Leichtgläubigkeit.

Die Beredsamkeit auf ihrem höchsten Gipfel läßt wenig Raum für Vernunft und Überlegung; sie wendet sich ausschließlich an die Phantasie und die Neigungen, nimmt dadurch die willigen Hörer gefangen und unterdrückt deren Verstand. Glücklicherweise wird dieser Gipfel selten erreicht. Was aber ein Cicero oder Demosthenes kaum bei einer römischen oder athenischen Versammlung fertig brachten, das gelingt bei der Mehrzahl der Menschen und in noch höherem Grade jedem Kapuziner, jedem herumziehenden oder seßhaften Prediger durch Erregung so grober und gemeiner Affekte.

Die mancherlei Beispiele von gefälschten Wundern, Prophezeiungen und übernatürlichen Ereignissen, die zu allen Zeiten entweder durch widerstreitende Aussage aufgedeckt worden sind oder sich durch ihren Widersinn selbst aufdecken, beweisen zur Genüge die starke Hinneigung der Menschen zum Außerordentlichen und Erstaunlichen; sie sollten füglich Verdacht gegen alle derartigen Berichte erzeugen. Dies ist unsere natürliche Denkweise selbst anläßlich ganz gewöhnlicher und glaubwürdiger Ereignisse. So entsteht zum Beispiel keine Art von Gerüchten so leicht und verbreitet sich namentlich auf dem Lande und in Provinzstädten so schnell, wie solche über Heiraten; zwei junge Leute gleichen Standes können sich kaum zweimal

sehen, ohne daß die ganze Nachbarschaft gleich ein Paar aus ihnen macht. Das Vergnügen, eine so spannende Neuigkeit zu erzählen, zu verbreiten und der Erste dabei zu sein, bringt solche Nachricht schnell herum. Dies ist so bekannt, daß kein Verständiger auf solche Berichte etwas gibt, bis er sie durch größere Evidenz bestätigt findet. Bestimmen nicht die gleichen Affekte und andere noch stärkere die Masse der Menschen, alle religiösen Wunder mit größter Heftigkeit und Sicherheit zu glauben und weiterzuerzählen?[1])

Drittens spricht es sehr stark gegen alle Berichte übernatürlicher und wunderbarer Vorfälle, daß sie hauptsächlich bei unwissenden und barbarischen Völkern sich im Überflusse finden. Hat aber ein gebildetes Volk jemals desgleichen angenommen, so zeigt sich, daß es ihm von unwissenden und barbarischen Vorfahren überliefert worden ist, und zwar mit jener unverletzlichen Verbindlichkeit und Geltungskraft, die sich immer mit überkommenen Meinungen verbinden. Wenn wir die Anfänge der Geschichte bei allen Völkern durchgehen, so fühlen wir uns leicht in eine neue Welt versetzt, in der das ganze Naturgefüge auseinandergegangen ist und jedes Element seine Tätigkeit in anderer Weise als heutzutage ausübt. Schlachten, Umwälzungen, Seuchen, Hungersnot und Tod sind da niemals die Wirkungen jener natürlichen von uns erfahrenen Ursachen. Widernatürliche Ereignisse, Vorzeichen, Orakel, Gottesgerichte verdunkeln ganz die wenigen natürlichen Begebenheiten, die ihnen beigemischt sind. Da sie aber auf jeder Seite der Geschichte, die uns den aufgeklärten Zeiten näher bringt, dünner gesät sind, so begreifen wir bald, daß nichts Geheimnisvolles oder Übernatürliches hinter ihnen steckt, sondern alles aus der gewohnten Neigung der Menschen zum Staunenswerten herstammt. Diese kann zwar bisweilen durch Einsicht und Wissenschaft gehemmt, aber niemals völlig aus der menschlichen Natur ausgerottet werden.

---

[1]) Dieser Absatz war in den Ausgaben E bis P als Anmerkung gedruckt.

„Sonderbar," wird ein besonnener Leser wohl beim Durchblättern dieser Wunderberichte sagen, „daß solche widernatürlichen Ereignisse sich in unseren Tagen niemals zutragen." Aber es ist doch wohl nicht sonderbar, daß die Menschen zu allen Zeiten Lügner sind. Hat doch gewiß jeder genug Beispiele dieser Schwachheit gesehen und selbst das Auftauchen solcher erstaunlichen Erzählungen erlebt, die von allen weisen und besonnenen Leuten mit Verachtung behandelt, zuletzt von der Menge aufgegeben wurden. Sein wir sicher, daß jene berühmten Lügen, die es zu solch ungeheuerlicher Verbreitung und Blüte gebracht haben, aus gleichen Anfängen entstanden sind; aber da sie auf geeigneteren Boden fielen, erreichten sie schließlich selbst fast den Grad des Widernatürlichen, von dem sie berichten.

Es zeugte von der politischen Klugheit jenes falschen Propheten Alexander, des jetzt Vergessenen, aber einst Hochberühmten, daß er den ersten Schauplatz seiner Betrügereien nach Paphlagonien verlegte, wo nach Lucians Bericht das Volk äußerst unwissend, stumpf und bereit war, auf jedes noch so grobe Blendwerk hereinzufallen. Entfernt wohnenden Menschen, die etwa schwach genug sind, die Sache einer Prüfung für wert zu halten, fehlt die Gelegenheit, sich besser darüber zu belehren. Die Erzählungen erreichen sie um hundert Einzelheiten vergrößert, Narren sind eifrig am Verbreiten des Betrugs, indessen sich die Weisen und Gelehrten gewöhnlich damit begnügen, den Widersinn desselben zu verlachen, ohne sich nach den bestimmten Tatsachen zu erkundigen, durch die er sich deutlich widerlegen ließe. Und so war es jenem eben erwähnten Betrüger möglich, von seinen unwissenden Paphlagoniern ausgehend, sich Anhänger selbst unter den griechischen Philosophen und den hochgestellten und ausgezeichneten Männern Roms zu erwerben, ja sogar die Aufmerksamkeit des weisen Kaisers Marcus Aurelius so sehr zu erregen, daß dieser den Ausgang eines kriegerischen Zuges seinen trügerischen Prophezeiungen anvertraute.

Es bietet offenbar große Vorteile, einen Betrug

unter einem unwissenden Volke aufzubringen; selbst in dem Falle (der selten, aber doch manchmal vorkommt), daß die Täuschung zu grob ist, um der großen Masse Eindruck zu machen, hat sie doch viel bessere Aussicht auf Gelingen in fernen Ländern, als wenn der erste Schauplatz eine für Künste und Wissenschaften berühmte Stadt gewesen wäre. Die unwissendsten und barbarischsten dieser Barbaren bringen solchen Bericht ins Ausland. Von ihren Landsleuten führt keiner einen so ausgedehnten Briefwechsel oder genießt genügend Zutrauen und Ansehen, um der Täuschung entgegenzutreten und sie zu vernichten. Dadurch findet die menschliche Neigung zum Staunenswerten ein weites Feld, sich zu ergehen. Und so gilt eine Geschichte, die an ihrem Ursprungsort allgemein verachtet wird, tausend Meilen davon als gewiß. Hätte Alexander dagegen seinen Wohnsitz in Athen aufgeschlagen, so würden die Philosophen jenes berühmten Sammelpunktes der Gelehrsamkeit sogleich ihre Ansicht über die Sache durch das ganze Römerreich verbreitet haben; dies hätte, von so angesehener Seite kommend und mit der ganzen Kraft der Vernunft und Beredsamkeit vorgetragen, der Menschheit völlig die Augen geöffnet. Freilich hatte Lucian, zufällig Paphlagonien berührend, die Gelegenheit, dieses gute Werk zu verüben. Aber ob es auch höchst wünschenswert wäre, so trifft es doch nicht immer zu, daß jeder Alexander einem Lucian begegnet, der seine Betrügereien aufdeckt und kenntlich macht.[1])

---

[1]) Die Ausgaben E bis P fügen folgende Anmerkung hinzu: Es könnte hier vielleicht eingewandt werden, daß ich leichtsinnig vorgehe und meine Begriffe von Alexander mir nur nach den Berichten bilde, die Lucian, sein erklärter Feind, von ihm erstattet. Es wäre in der Tat zu wünschen, daß einige Berichte, die seine Anhänger und Mitschuldigen veröffentlichten, sich erhalten hätten. Der Gegensatz und Kontrast zwischen den Zeichnungen des Charakters und Benehmens des gleichen Mannes, die Freund und Feind entwerfen, ist schon im täglichen Leben, noch vielmehr auf solchem religiösen Gebiete, so stark wie nur je zwischen zwei beliebigen Menschen, z. B. zwischen Alexander und dem

Ich könnte als vierten Grund, der die Glaubwürdigkeit von widernatürlichen Geschehnissen verringert, hinzufügen, daß kein Zeugnis für irgend eines, selbst unter den nicht geradezu entlarvten, vorhanden ist, dem nicht eine Unzahl von Zeugen entgegentreten. So zerstört also nicht nur das Wunder die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, sondern das Zeugnis sich selbst. Zum besseren Verständnis dieser Behauptung wollen wir in Betracht ziehen, daß in Sachen der Religion jede Verschiedenheit ein Widerstreit ist, daß unmöglich die Religionen des alten Rom, der Türkei, Siams und Chinas sämtlich auf einer irgendwie festen Grundlage ruhen können. Ein jedes Wunder demnach, das angeblich in einer derselben gewirkt worden wäre (und sie alle wimmeln von Wundern) bezweckt unmittelbar die Aufrichtung des besonderen Systems, dem es zugeschrieben wird; und so hat es, freilich mehr mittelbar, die gleiche Kraft zum Umsturz jedes anderen Systems. Mit der Zerstörung eines rivalisierenden Systems zerstört es gleichermaßen die Glaubwürdigkeit der Wunder, auf denen jenes fußt, so daß all die widernatürlichen Geschehnisse in verschiedenen Religionen als widerstreitende Tatsachen anzusehen sind, und die Aussagen über diese Geschehnisse, ob beweiskräftig oder -schwach, als einander entgegengesetzt. Einem derartigen Gedankengange entsprechend hätten wir für den Glauben an irgend ein Wunder Mahommeds oder seiner Nachfolger als Bürgschaft das Zeugnis einiger wenigen barbarischen Araber; anderseits sollten wir das Ansehen des Titus Livius, des Plutarch, des Tacitus, kurz aller Schriftsteller und Zeugen bei Griechen, Chinesen und Katholiken, die jemals ein Wunder in ihrer besonderen Religion berichtet haben, als Zeugnis so in Anschlag bringen, als ob sie jenes mohammedanische Wunder erwähnt und ihm mit ausdrücklichen Worten widersprochen hätten, mit derselben Gewißheit, die sie in betreff des von ihnen erzählten Wunders besitzen. Diese Begründung könnte spitz-

---

heiligen Paulus. Siehe einen Brief an Gilbert West, Esq. über die Bekehrung und das Apostolat des heilgen Paulus.

findig und gekünstelt erscheinen — in Wirklichkeit unterscheidet sie sich nicht von dem Gedankengang eines Richters, der die Glaubwürdigkeit zweier Zeugen, die jemanden eines Verbrechens zeihen, durch das Zeugnis zweier anderen für vernichtet ansieht, die ihn zweihundert Meilen entfernt zur selben Zeit des angeblichen Verbrechens gesehen zu haben versichern.

Eins der bestbezeugten Wunder in der ganzen weltlichen Geschichte ist das, was Tacitus von Vespasian berichtet: wie dieser in Alexandria einen Blinden vermittelst seines Speichels und einen Lahmen durch bloße Berührung seines Fußes heilte, so einen Spruch des Gottes Serapis wahrmachend, der sie in einer Vision an den Kaiser für diese Wunderkuren verwiesen hatte. Die Erzählung mag bei diesem vortrefflichen Geschichtschreiber nachgelesen werden.[1]) Dort scheinen alle Umstände das Gewicht des Zeugnisses zu vermehren und könnten mit jeder Kraft der Begründung und Beredsamkeit breit ausgeführt werden, wenn jemandem jetzt noch daran gelegen wäre, die Evidenz dieses überwundenen und götzendienerischen Aberglaubens zur Geltung zu bringen: die Würde, Zuverlässigkeit, das Alter und die Rechtschaffenheit eines so großen Kaisers, der sein ganzes Leben hindurch mit seinen Freunden und Hofleuten ungezwungen verkehrte, ohne sich jemals ein so auffallendes Gebahren göttlichen Wesens beizulegen, wie Alexander und Demetrius; des Geschichtsschreibers, eines Zeitgenossen, anerkannte Lauterkeit und Wahrheitsliebe und überdies seine hohe Begabung, vielleicht die größte und durchdringendste des ganzen Altertums; seine Freiheit von jeder Neigung zur Leichtgläubigkeit, die ihm vielmehr den gegenteiligen Vorwurf der Gottlosigkeit und des Unglaubens eintrug; der vermutlich unangreifbare Ruf, den Urteilskraft und Wahrhaftigkeit der Bürgen für seine Wunderberichte genossen — alles Augenzeugen des Tatbestandes, die ihr Zeugnis wiederholten, als die Flavische Familie

---

[1]) Hist. lib. v. cap. 8. Suetonius gibt annähernd denselben Bericht in vita Vesp. 7. (Der Hinweis auf Sueton kam in den Errata der Ausgabe F hinzu.)

der Herrschaft beraubt war und nicht länger Belohnungen als Preis für eine Lüge aussetzen konnte. *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.* Nehmen wir endlich die Öffentlichkeit des erzählten Vorfalls hinzu, so kann ersichtlich keine stärkere Evidenz für eine so plumpe und greifbare Unwahrheit ersonnen werden.

Auch der Kardinal de Retz erzählt eine merkwürdige Geschichte, die wohl unserer Beachtung wert sein dürfte. Als dieser ränkevolle Staatsmann, um der Verfolgung seiner Feinde zu entgehen, nach Spanien flüchtete, kam er durch Saragossa, die Hauptstadt von Aragonien. Hier zeigte man ihm in der Kathedrale einen Mann, der sieben[1]) Jahre dort als Türhüter gedient hatte und allen Stadtbewohnern, die je in dieser Kirche ihre Andacht verrichtet hatten, wohlbekannt war. Man hatte ihn all diese Zeit mit nur einem Bein gesehen; doch hatte er das fehlende Glied wiedererhalten, nachdem er den Stumpf mit heiligem Öl eingerieben, und[2]) der Kardinal versichert, ihn mit zwei Beinen gesehen zu haben. Dies Wunder war von allen Instanzen der Kirche anerkannt worden. Die ganze Stadtgemeinde wurde zur Bestätigung der Tatsache aufgeboten; der Kardinal erkannte an ihrem frommen Eifer, daß sie vollkommen an das Wunder glaubten. Hier war der Berichterstatter ebenfalls ein Zeitgenosse der angeblichen Naturwidrigkeit, ein ungläubiger und freigeistiger Charakter und dabei von großer Begabung, das Wunder von so einzigartiger Natur, daß es kaum eine Fälschung zuließ, die Zeugen sehr zahlreich und alle gewissermaßen Zuschauer der Tatsache, die sie bekundeten. Und was die Evidenz gewaltig verstärkt und unser Staunen über diesen Fall verdoppeln müßte, ist der Umstand, daß der Kardinal selbst, der Erzähler dieser Geschichte, ihr gar kein Vertrauen zu schenken scheint und folglich nicht in den Verdacht geraten kann, an dem heiligen

---

[1]) zwanzig: Ausgaben E bis N.

[2]) Ausgaben E und F haben statt dessen: und als der Kardinal es prüfte, fand er, daß es ein wirkliches natürliches Bein war wie das andere.

Betrug mitgewirkt zu haben. Er erwog richtig, daß es zur Ablehnung einer derartigen Tatsache nicht erforderlich sei, das Zeugnis Punkt für Punkt zu widerlegen und seine Falschheit durch alle Einzelheiten des Schelmentums und der Leichtgläubigkeit, die sie hervorbrachten, nachzuweisen. Er wußte, daß dies schon bei einem kleinen Abstand von Zeit und Ort meist ganz unmöglich, und selbst bei unmittelbarer Gegenwart äußerst schwierig ist, wegen der Frömmelei, Unwissenheit, Pfiffigkeit und Schurkerei eines großen Teils der Menschen. Er schloß deshalb als folgerichtiger Denker, daß solch eine Aussage das Zeichen der Unwahrheit schon auf der Stirn trüge und daß ein auf menschliches Zeugnis gestütztes Wunder mehr ein Gegenstand des Spottes als der Widerlegung sei.

Sicherlich ist niemals einer einzelnen Person eine größere Anzahl von Wundern zugeschrieben worden, als die, welche letzthin in Frankreich auf dem Grabe des Abbé Paris, des berühmten Jansenisten, gewirkt sein sollen, mit dessen Heiligkeit das Volk so lange getäuscht worden ist. Die Heilung von Kranken, die Verleihung des Gehörs an Taube, der Sehkraft an Blinde wurden allerorten als übliche Wirkungen jener heiligen Grabstätte ausgegeben. Was aber noch viel merkwürdiger ist: viele der Wunder wurden unmittelbar auf dem Flecke bewiesen, vor Richtern von unbezweifelter Redlichkeit, auf das Zeugnis von glaubwürdigen und angesehenen Personen hin, in einem gebildeten Zeitalter und auf dem hervorragendsten Schauplatz der jetzigen Welt. Hiermit nicht genug: ein Bericht über sie wurde veröffentlicht und überall verbreitet; und die Jesuiten waren niemals imstande, sie bestimmt zu widerlegen und aufzudecken, obwohl sie eine gelehrte Körperschaft, von der Obrigkeit unterstützt und entschiedene Feinde jener Anschauungen waren, zu deren Gunsten die Wunder gewirkt sein sollten. [1]) Wo finden wir sonst eine solche Anzahl

[1]) Diese Schrift verfaßte Herr Montgeron, Rat oder Richter im Pariser Parlament, ein Mann von Ansehen und Charakter, der überdies zum Märtyrer für die Sache wurde,

von Umständen, die zur Bestätigung einer Tatsache zusammenträfen? Und was haben wir einem solchen

---

und jetzt wegen seines Buches in irgend einem Kerker sitzen soll.

Es gibt noch ein anderes Buch in drei Bänden (betitelt Recueil des Miracles de l'Abbé Paris), worin viele dieser Wunder berichtet und mit recht gut geschriebenen einleitenden Bemerkungen versehen sind. Aber durch all diese läuft eine lächerliche Vergleichung zwischen den Wundern unseres Heilands und denen des Abbé; es wird behauptet, daß die Aussagen für die letzteren denen für die ersteren gleichwertig seien. Als ob das Zeugnis von Menschen je gegen das von Gott selbst in die Wagschale geworfen werden könnte, der den inspirierten Verfassern die Feder führte. Sollten allerdings diese Verfasser rein als menschliche Zeugen angesehen werden, so wäre der französische Schriftsteller noch sehr gemäßigt in seinem Vergleich; könnte er doch dann mit einigem Schein der Berechtigung behaupten, daß die Jansenistischen Wunder jene anderen an Evidenz und Überzeugungskraft weit übertreffen. Die folgenden Tatsachen sind aus beglaubigten Quellen gezogen, die in dem oben erwähnten Buche abgedruckt sind.

Viele der Wunder des Abbé Paris wurden unmittelbar durch Zeugen vor dem Offizialat oder Bischöflichem Gericht zu Paris bewiesen, unter den Augen des Kardinals Noailles, dessen Redlichkeit und Verstandeskraft selbst seine Feinde nie bestritten haben.

Sein Nachfolger im Erzbistum war ein Feind der Jansenisten und deshalb auf diesen Stuhl berufen. Dennoch bestürmen ihn 22 Pfarrer oder Curés von Paris mit höchster Eindringlichkeit, er möge diese Wunder untersuchen, die sie als der ganzen Welt bekannt und über allem Zweifel erhaben hinstellen. Er aber verzichtete weislich.

Die Molinisten-Partei hatte in dem einen Fall des Fräulein Le Franc versucht, diese Wunder zu verdächtigen. Aber einmal verfuhren sie hierbei in vieler Hinsicht höchst unangemessen, insbesondere verhörten sie nur wenige Jansenistische Zeugen, die sie bestachen, dann aber fanden sie sich bald erdrückt von einem Schwarm neuer Zeugen, hundertundzwanzig an der Zahl, meist glaubwürdige Leute in guten Verhältnissen aus Paris, die das Wunder beschwuren. Damit verbanden sie eine feierliche und eindringliche Eingabe an das Parlament. Diesem aber war von oben ver-

Schwarm von Zeugen anderes entgegenzuhalten, als die vollkommene Unmöglichkeit oder die wunderbare Natur der berichteten Ereignisse? Diese allein werden

---

boten worden, sich in die Angelegenheit zu mischen. — Endlich wurde eingesehen, daß da, wo Menschen durch Eifer und Begeisterung erhitzt sind, menschliches Zeugnis von jeder erdenklichen Stärke für den größten Widersinn aufgebracht werden kann; wer so töricht ist, die Angelegenheit auf diese Weise zu prüfen, und nach besonderen Mängeln im Zeugnis zu suchen, wird fast sicher abgeführt werden. Das muß in der Tat ein jämmerlicher Betrug sein, der in solchem Streit nicht die Oberhand behielte.

Alle die sich zu jener Zeit in Frankreich aufhielten, kannten den Ruf des Herrn Heraut, des Lieutenant de police, dessen Wachsamkeit, Scharfsinn, Tatkraft und umfassende Begabung viel gerühmt wurden. Dieser Beamte, dessen Befugnisse naturgemäß fast unumschränkt sind, wurde mit Vollmacht ausgestattet, um diese Wunder zu unterdrücken oder zu verdächtigen. Er griff häufig die Zeugen und die dabei Beteiligten sofort auf und verhörte sie, — doch niemals konnte er etwas Entscheidendes gegen sie ausfindig machen.

Im Falle des Fräulein Thibaut sandte er den berühmten de Sylva zur Untersuchung; dessen Aussage ist höchst merkwürdig. Der Arzt erklärt es für unmöglich, daß sie so krank gewesen sein könne, wie die Zeugen bekundeten; denn es sei unmöglich, daß sie in so kurzer Zeit so völlig hergestellt hätte sein können, wie er sie antraf. Sein Gedankengang war der eines verständigen Mannes, aus natürlichen Ursachen gefolgert; aber die Gegenpartei erwiderte ihm, das Ganze sei ein Wunder und seine Aussage gerade der beste Beweis dafür.

Die Molinisten befanden sich in einer üblen Lage. Sie durften nicht die vollkommene Unzulänglichkeit menschlicher Aussagen behaupten, wo es ein Wunder zu beweisen galt. Sie waren daher genötigt, diese Wunder als Zauber- und Teufelswerk hinzustellen. Aber es wurde ihnen entgegnet, daß auch die alten Juden auf diese Ausflucht verfallen wären.

Es hat keinen Jansenisten jemals in Verlegenheit gesetzt, Rechenschaft über das Aufhören der Wunder zu geben, als der Kirchhof auf königlichen Befehl geschlossen wurde. Die Berührung des Grabes war es, welche diese außerordentlichen Wirkungen hervorbrachte; konnte sich niemand dem Grabe nähern, so konnten keine Wirkungen erwartet werden. Allerdings hätte Gott in einem Augenblick die Mauern niederzuwerfen vermocht, aber er ist Herr seiner eignen Gnaden

aber in den Augen aller vernünftigen Leute als genügende Widerlegung gelten.

Ist es eine richtige Folgerung, wenn manches

---

und Werke, und es kommt uns nicht zu, dafür Gründe zu suchen. Er hat nicht die Mauern jeder Stadt, wie die von Jericho, durch das Schmettern der Widderhörner umgeworfen, noch hat er das Gefängnis jedes Apostels, wie das des hl. Paulus aufgebrochen.

Kein Geringerer als der Duc de Chatillon, ein Herzog und Pair von Frankreich, an Rang und Geburt einer der Vornehmsten, bezeugt eine Wunderheilung bei einem seiner Diener, der mehrere Jahre in seinem Hause mit einem sichtbaren und greifbaren Leiden behaftet gewesen.

Zum Schluß will ich bemerken, daß die weltliche Geistlichkeit Frankreichs vor jeder anderen wegen ihres strengen Lebenswandels gerühmt wird, besonders die Pfarrer oder Curés von Paris, welche für diese Betrügereien Zeugnis ablegten.

Die Gelehrsamkeit, der Geist und die Rechtlichkeit der Herren und die Sittenstrenge der Nonnen von Port Royal sind in ganz Europa gefeiert worden. Dennoch sagen sie alle zugunsten eines Wunders aus, das an der Nichte des berühmten Pascal geschehen sei, dessen heiliger Lebenswandel und außerordentliche Begabung allbekannt sind. (Ausgabe F fügt zu: obwohl auch er an dieses und an viele andere Wunder glaubte, über die er nicht so gut unterrichtet sein konnte. Siehe seine Lebensbeschreibung. Hier schließt Ausgabe F.) Der berühmte Racine berichtet über dies Wunder in seiner berühmten Geschichte von Port Royal und stützt es mit allen Beweisen, die eine große Zahl von Nonnen, Priestern, Ärzten und Weltmännern, alle zweifellos glaubwürdig, dafür aufbringen konnten. Mehrere Gelehrte, insbesondere der Bischof von Tournay, hielten dies Wunder für so gewiß, daß sie es zur Widerlegung von Atheisten und Freidenkern benutzten. Die Königin-Regentin von Frankreich, die gegen Port Royal äußerst eingenommen war, sandte ihren Leibarzt zur Untersuchung des Wunders; aber auch er kam als ein völlig Bekehrter zurück. Kurz, die übernatürliche Heilung war so unbestreitbar, daß sie eine Zeitlang jenes berühmte Kloster vor dem Zusammenbruch schützte, mit dem es die Jesuiten bedrohten. Wäre es ein Betrug gewesen, so wäre es durch scharfsinnige und mächtige Gegner aufgedeckt worden und hätte die Vernichtung der Anstifter beschleunigen müssen. Mit welch verächtlichem Material vermögen nicht unsere Gottesgelehrten eine stolze Burg zu

menschliche Zeugnis höchste Kraft und Glaubwürdigkeit in manchen Fällen besitzt, zum Beispiel wenn es die Schlacht bei Philippi oder Pharsalus berichtet: daß darum auch alle Arten von Zeugnis in allen Fällen gleiche Kraft und Glaubwürdigkeit haben müssen? Angenommen, die Cäsarianer und Pompejaner hätten beiderseits in diesen Schlachten den Sieg für sich beansprucht und die Geschichtschreiber jeder Partei hätten einmütig den Vorteil ihrer eigenen Seite zugeschrieben, wie hätten die Menschen nach so langem Zeitraum zwischen ihnen eine Entscheidung treffen können? Der Widerstreit ist ebenso stark zwischen den von Herodot oder Plutarch berichteten Wundern und denen, welche Mariana, Bede oder irgend ein mönchischer Geschichtschreiber überliefern.

Der Weise schenkt jedem Bericht nur sehr skeptisches Vertrauen, der den Affekten des Berichterstatters entgegenkommt, ob er nun dessen Land, Familie oder eigene Person verherrlicht, oder auf andere Weise mit dessen natürlicher Neigung und Vorliebe zusammentrifft. Welche größere Versuchung aber gibt es, als für einen Beauftragten, einen Propheten und Sendboten des Himmels gehalten zu werden? Wer möchte nicht viele Gefahren und Schwierigkeiten bestehen, um eine so erhabene Rolle zu erhalten? Hat aber mit Hilfe von Eitelkeit und erhitzter Einbildungskraft jemand sich selbst bekehrt und ernsthaft in diese Verblendung versetzt — wird er sich dann wohl je ein Gewissen daraus machen, frommen

---

errichten! Welchen Wunderbau hätten sie erst zustande bringen können aus diesen und vielen anderen von mir nicht erwähnten Umständen? Wie oft würden die großen Namen Pascal, Racine, Arnaud, Nicole in unseren Ohren geklungen haben! Wären sie klug, so würden sie das Wunder lieber annehmen, das an Wert den ganzen übrigen Bestand ihrer Sammlung übertrifft. Nebenbei würde es ganz besonders ihren Zwecken dienen. Denn jenes Wunder geschah wirklich bei der Berührung eines echten heiligen Stachels von den heiligen Dornen, aus denen die heilige Krone bestand, welche u. s. w. (Diese Anmerkung wurde in Ausgabe F hinzugefügt.)

Betrug anzuwenden, um eine so heilige und verdienstliche Sache zu unterstützen?

Der kleinste Funke kann hier zur größten Flamme entfacht werden, weil der Stoff dazu immer bereit liegt. Das *avidum genus auricularum* [1]), die gaffende Menge, empfängt gierig ohne Prüfung alles, was dem Aberglauben schmeichelt und das Staunen befördert.

Wie manche derartige Geschichte ist zu allen Zeiten in ihrem Entstehen entdeckt und überwunden worden! Wie viel andere mehr sind eine Weile hochgekommen, um später in Nichtachtung und Vergessenheit zu versinken! Wo also solche Berichte umgehen, da liegt die Erklärung der Erscheinung auf der Hand; wir urteilen im Einklang mit regelmäßiger Erfahrung und Beobachtung, wenn wir die bekannten und natürlichen Prinzipien, Leichtgläubigkeit und Verblendung, als Grund dafür angeben. Sollen wir lieber eine wunderbare Verletzung der gesichertsten Naturgesetze zugestehen, anstatt zu einer so natürlichen Lösung zu greifen?

Ich brauche nicht die Schwierigkeit zu erwähnen, eine Unwahrheit in einem privaten oder selbst öffentlichen Bericht schon dort aufzudecken, wo das Ereignis sich abgespielt haben soll; weit größer wird sie, wenn der Schauplatz in einer noch so geringen Entfernung liegt. Selbst ein Gerichtshof mit all der Macht, Genauigkeit und Urteilskraft, die ihm zu Gebote stehen, gerät oft in Verlegenheit, bei Geschehnissen der jüngsten Vergangenheit zwischen Wahr und Falsch zu unterscheiden. Aber die Sache kommt niemals zum Austrag, wenn man sich der gewöhnlichen Methoden, des Zanks und Streits und schwirrender Gerüchte bedient; vor allem da, wo menschliche Affekte auf beiden Seiten sich einmischen.

Solange sich neue Religionen noch in der Kindheit befinden, halten die Verständigen und Gelehrten die Sache meist ihrer Aufmerksamkeit und Beachtung nicht für wert. Später, wenn sie den Betrug gerne

---

[1]) Lucretius IV, 594. (Dieser Hinweis wurde in Ausgabe F zugefügt und die falsche Übersetzung im Text der Ausgabe M eingeschoben.)

aufdecken möchten, um die verblendete Menge aus der Täuschung zu befreien, ist der Augenblick verpaßt; die Beweisstücke und die Zeugen, die die Sache klären könnten, sind unwiederbringlich verloren.

Von allen Mitteln der Entlarvung bleiben nur diejenigen bestehen, welche aus dem Zeugnis der Berichterstatter selbst geschöpft werden müssen, und diese genügen zwar immer für die Urteilskräftigen und Gebildeten, sind aber meist zu fein, um dem Verständnis der Menge zugänglich zu sein.

Alles in allem zeigt sich, daß niemals ein Zeugnis für irgend eine Art Wunder sich bis zur Wahrscheinlichkeit erhoben hat[1]), geschweige denn zu einem Beweis; aber selbst angenommen, es erhöbe sich zu einem solchen Beweis, so hätte dieser einen anderen Beweis gegen sich, aus der Natur der Tatsache selbst entsprungen, die er festzustellen sich bemühte. Nur die Erfahrung allein gibt menschlichem Zeugnis verbindliche Kraft, und dieselbe Erfahrung ist es, welche uns der Naturgesetze versichert. Widerstreiten sich also diese beiden Arten von Erfahrung, so haben wir lediglich die eine von der anderen abzuziehen und uns mit unserer Meinung auf die eine oder andere Seite zu stellen mit demjenigen Grad von Sicherheit, welcher sich aus dem Rest ergibt. Aber gemäß den hier entwickelten Prinzipien kommt diese Substraktion, auf alle Volksreligionen angewandt, einer vollständigen Vernichtung gleich; deshalb dürfen wir als Regel aufstellen, daß kein menschliches Zeugnis genügende Kraft besitzen kann, um ein Wunder zu beweisen und zu einer berechtigten Grundlage für ein solches Religionssystem zu machen.

Ich bitte, die hier gemachten Einschränkungen[2]) zu beachten, die in dem Satze liegen: ein Wunder könne nie so bewiesen werden, daß es zur Grundlage eines Religionssystems taugte. Ich gebe nämlich zu, daß es in anderer Art möglicherweise solche

---

[1]) sich [bis zur Wahrscheinlichkeit] erheben kann, Ausgaben E und F.

[2]) Dieser und die drei folgenden Absätze sind in Ausgaben E bis P als Anmerkungen gegeben.

Wunder oder Verletzungen des gewöhnlichen Naturlaufs geben mag, die durch menschliches Zeugnis beweisbar sind, obwohl es vielleicht unmöglich ist, in irgendeiner Geschichtsurkunde ein solches zu finden. Setzen wir einmal den Fall, alle Schriftsteller aller Sprachen stimmten darin überein, daß vom 1. Januar 1600 an sich über die ganze Erde eine vollkommene Dunkelheit acht Tage lang ausgebreitet habe, daß die Überlieferung dieses außerordentlichen Ereignisses noch im Volke stark und lebendig sei, daß alle Reisenden, die aus fremden Ländern zurückkehrten, uns Nachricht von der gleichen Überlieferung brächten, ganz ohne Abweichung und Widerspruch: so müßten offenbar unsere heutigen Gelehrten die Tatsache, statt sie zu bezweifeln, für gewiß annehmen und nach den möglichen Ursachen ihrer Entstehung forschen. Verfall, Zerrüttung und Auflösung der Natur sind Ereignisse, die aus so manchen Analogien wahrscheinlich gemacht sind, daß eine Erscheinung, die auf jenen Zusammenbruch hinzudeuten scheint, in den Bereich menschlichen Zeugnisses fällt, wenn nur die Zeugnisse sehr zahlreich und gleichlautend sind.[1])

Setzen wir dagegen den Fall, alle Geschichtforscher, die über England schreiben, stimmten darin überein, daß am 1. Januar 1600 die Königin Elisabeth gestorben sei; daß sie sowohl vor als nach ihrem Tode von ihren Ärzten und dem ganzen Hofe gesehen wurde, wie dies der Brauch bei Personen ihres Ranges ist; daß ihr Nachfolger vom Parlament anerkannt und ausgerufen worden sei; und daß sie, nachdem sie einen Monat in der Erde gelegen, wieder erschienen sei, den Thron von neuem bestiegen und England noch drei Jahre regiert habe — dann allerdings würde mich das Zusammentreffen so vieler sonderbaren Umstände überraschen, aber ich würde nicht im geringsten geneigt sein, an ein so wunderbares Ereignis zu glauben. Ihren vorgeblichen Tod und jene anderen darauffolgenden öffentlichen Ereignisse würde ich nicht bezweifeln, nur behaupten, daß es eben ein

[1]) Dieser Satz kam in Ausgabe K hinzu.

vorgeblicher gewesen ist und ein wirklicher weder war noch hätte sein können. Umsonst hielte man mir die Schwierigkeit, ja fast Unmöglichkeit vor, die Welt in einer so folgenschweren Angelegenheit zu täuschen; die Klugheit [1]) und das sichere Urteil dieser berühmten Königin — dazu, daß der Nutzen dieses jämmerlichen Blendwerks so gering oder gar nicht vorhanden sei — all das könnte mich zwar in Staunen setzen, aber ich würde dennoch erwidern, daß die Schurkerei und Narrheit der Menschen derartig gewöhnliche Erscheinungen sind, daß ich eher an die außerordentlichsten Ereignisse als Folge ihres Zusammenwirkens glauben, als eine so einzigartige Verletzung der Naturgesetze anerkennen möchte.

Nähme man aber dies Wunder für irgend ein neues Religionssystem in Anspruch, so müßte, da die Menschen zu allen Zeiten durch lächerliche Geschichten solcher Art so sehr getäuscht worden sind, dieser Umstand gerade als voller Beweis des Betrugs gelten und allen verständigen Leuten genügen, die Tatsache nicht nur zu verwerfen, sondern dies sogar ohne weitere Prüfung zu tun. Wenn auch das Wesen, dem man das Wunder zuschreibt, in dem Falle allmächtig wäre, so wird dieses dadurch nicht eine Spur wahrscheinlicher; ist es uns doch nur möglich, die Eigenschaften oder Handlungen eines solchen Wesens aus der Erfahrung, die wir von seinen Äußerungen im gewohnten Naturlauf haben, kennen zu lernen. Dies verweist uns auf frühere Beobachtung und nötigt uns zum Vergleich zwischen Fällen der Wahrheitsverletzung im menschlichen Zeugnis und solchen der Verletzung der Naturgesetze durch Wunder, um uns ein Urteil zu bilden, welche von ihnen am nächsten liegen und am wahrscheinlichsten sind. Da die Wahrheitsverletzungen im Zeugnis über religiöse Wunder häufiger sind als in dem über irgendwelche anderen Tatsachen, so muß dieser Umstand das Gewicht des ersteren sehr herabmindern und uns ein für allemal zu dem Entschluß führen, es niemals zu beachten, sei es auch in noch so glänzenden Schein gehüllt.

---

[1]) und Rechtschaffenheit, Ausgaben E bis P.

Lord Bacon[1]) scheint denselben Prinzipien der Vernunfttätigkeit gehuldigt zu haben. „Wir sollten," sagt er, „eine Sammlung oder Spezialgeschichte von allen Abnormitäten, Mißgeburten oder Mißbildungen anlegen, kurz von allem Neuen, Seltenen und Außergewöhnlichen in der Natur. Doch hat dies mit der strengsten Auswahl zu geschehen, damit wir nicht von der Wahrheit abweichen. Vor allem muß jeder Bericht als verdächtig gelten, der, wie die Wundererzählungen des Livius, irgendwie zur Religion in Beziehung steht. Nicht minder aber alles, was sich in den Schriften über natürliche Magie und Alchimie oder ähnliches findet, deren Verfasser sämtlich eine unbesiegbare Gier nach Unwahrheit und Märchen haben." [2])

Ich bin mit der hier entwickelten Methode der Vernunfttätigkeit um so zufriedener, als sie meines Erachtens dazu dienen kann, jene gefährlichen Freunde oder versteckten Feinde der christlichen Religion abzuführen, die es unternommen haben, sie mit den Prinzipien der menschlichen Vernunft zu verteidigen. Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben, nicht auf Vernunft. Es ist der sichere Weg, sie bloßzustellen, wenn man sie einer solchen Probe aussetzt, die zu bestehen sie in keiner Weise geeignet ist. Zur näheren Beleuchtung wollen wir jene in der Schrift berichteten Wunder vornehmen; um uns dabei nicht zu weit zu verlieren, werden wir uns auf die beschränken, die wir im Pentateuch vorfinden, und diese nach den Prinzipien jener angeblichen Christen prüfen, also nicht als Gottes Wort oder Zeugnis selbst, sondern als das Machwerk eines bloß menschlichen Verfassers und Geschichtschreibers. Da haben wir denn zunächst ein Buch vor uns, das uns von einem barbarischen, unwissenden Volk überliefert ist, zu einer Zeit geschrieben, wo es noch barbarischer war und die Ereignisse sehr wahrscheinlich längst vergangen, von denen es berichtet, durch kein gleichlautendes Zeugnis bestätigt und jenen Märchenerzäh-

[1]) Dieser Absatz, der sich in den Ausgaben E und F nicht vorfindet, steht in den Ausgaben K bis P als Anmerkung; er wird in den Ausgaben K bis P lateinisch angeführt.

[2]) Nov. org. lib. II aph. 29.

lungen gleichend, die jedes Volk von seinem Ursprung gibt. Beim Lesen dieses Buches stoßen wir überall auf Naturwidrigkeiten und Wunder. Es berichtet von einem Zustand der Welt und der Menschennatur, der völlig von dem gegenwärtigen abweicht; von unserer Vertreibung aus diesem Zustande; von einer Lebensdauer des Menschen, die fast tausend Jahre erreicht; von der Zerstörung der Welt durch eine Sintflut; von der willkürlichen Erwählung eines Volkes als Günstling des Himmels — und dies Volk sind die Landsleute des Verfassers; von seiner Befreiung aus der Knechtschaft durch Naturwidrigkeiten der erstaunlichsten Art. Nun bitte ich einen jeden, Hand aufs Herz und nach reiflicher Erwägung zu bekennen, ob es ihm dünkt, daß die Falschheit eines solchen Buches, das durch solches Zeugnis gestützt wird, außerordentlicher und wunderbarer sein würde als alle die Wunder, die es berichtet; und doch wäre dies gemäß dem vorher aufgestellten Wahrscheinlichkeitsmaßstab notwendig, um ihm Anerkennung zu verschaffen.

Was wir über Wunder sagten, läßt sich ohne jede Änderung auch auf Prophezeiungen anwenden; denn in der Tat sind alle Prophezeiungen wirkliche Wunder und können nur als solche zum Beweise für eine Offenbarung dienen. Überschritte ein Voraussagen der Zukunft nicht die Fähigkeiten der menschlichen Natur, so wäre es unsinnig, irgend eine Prophezeiung als Begründung für eine göttliche Sendung oder vom Himmel stammende Machtbefugnis anzuführen. So dürfen wir alles in allem schließen, daß die christliche Religion nicht nur im Anfange von Wundern begleitet war, sondern noch heutigen Tages von keinem verständigen Menschen ohne die Annahme eines solchen geglaubt werden kann. Bloße Vernunft ist ungenügend, um uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Wen der Glaube bewegt, ihr zuzustimmen, der ist sich eines fortgesetzten Wunders in seiner eigenen Person bewußt, das alle Prinzipien seines Verstandes umkehrt und ihn bestimmt, das zu glauben, was dem Gewohnten und der Erfahrung am meisten widerstreitet.

Elfter Abschnitt.

Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein.[1])

Jüngst unterhielt ich mich mit einem Freunde, der skeptische Paradoxe liebt; obwohl ich viele Prinzipien, die er dabei vorbrachte, keineswegs billigen kann, so scheinen sie doch interessant zu sein und einigermaßen in Beziehung zu der durch diese Untersuchung laufenden Reihe von Gedankengängen zu stehen, weswegen ich sie hier so genau wie möglich aus der Erinnerung wiedergeben will, um sie dem Urteil des Lesers zu unterbreiten.

Unser Gespräch begann damit, daß ich das seltene Glück der Philosophie bewunderte. Sie, die vollkommener Freiheit als ihres höchsten Vorrechts bedarf und hauptsächlich durch den ungehinderten Kampf der entgegengesetzten Meinungen und Beweisführungen zur Blüte kommt, hatte ihre erste Wiege zu einer Zeit und in einem Lande der Freiheit und Duldsamkeit und wurde selbst in ihren ausschweifendsten Prinzipien niemals durch Glaubenssätze, Bekenntnisse und Strafbestimmungen eingeengt. Außer der Verbannung des Protagoras und der Hinrichtung des Sokrates, welch letztere teilweise aus anderen Beweggründen erfolgte, finden sich kaum Beispiele in der alten Geschichte für diesen frömmelnden Eifer, an dem das jetzige Zeitalter so stark krankt. Epikur lebte bis zu hohem Alter in Athen in Frieden und Ruhe; Epikuräer[2]) wurden selbst zu den priesterlichen Weihen zugelassen und verrichteten am Altar die heiligsten

---

[1]) Von den praktischen Folgen der natürlichen Religion: Ausgabe E.

[2]) Luciani *συμπ ἢ λαπίθαι* 9.

Zeremonien der Staatsreligion; ebenso wurden die öffentlichen Unterstützungen [1]) in Form von Jahrgeldern und Gehältern von dem weisesten aller römischen Kaiser [2]) gleichmäßig den Lehrern einer jeden philosophischen Sekte gewährt. Wie sehr die Philosophie in ihrer frühen Jugend einer derartigen Behandlung bedurfte, begreift sich leicht, wenn wir bedenken, daß selbst heutzutage, wo man sie doch für kräftiger und widerstandsfähiger halten sollte, sie nur schwer die Ungunst der Zeiten und jene rauhen Winde der Verleumdung und Verfolgung erträgt, die über sie hinfahren.

Du bewunderst, sagte mein Freund, als ein seltenes Glück der Philosophie, was doch nur aus dem natürlichen Lauf der Dinge zu entspringen und in jedem Zeitalter, bei jedem Volke unvermeidlich zu sein scheint. Diese hartnäckige Frömmelei, über die du dich beklagst, weil sie der Philosophie so schädlich sei, ist in Wahrheit ihr Sprößling; erst nach ihrer Verbindung mit dem Aberglauben trennt sie sich völlig von der Partei ihrer Mutter und wird ihre erbitterte Feindin und Verfolgerin. So tiefsinnige Glaubenssätze, wie sie gegenwärtig Anlaß zu wütendem Streit geben, konnten unmöglich in den frühsten Zeitaltern erdacht oder angenommen werden; damals bildete sich die noch ganz ungelehrte Menschheit religiöse Vorstellungen, die besser zu ihrer schwachen Fassungskraft paßten, und stellte ihre heiligen Satzungen aus Erzählungen zusammen, die mehr Gegenstand des überlieferten Glaubens als der Begründung und Diskussion waren. Nachdem nun der erste Schreck vorüber war, den die neuen Paradoxe und Prinzipien der Philosophen erregt hatten, scheinen diese Lehrer die ganze folgende Zeit des Altertums in großer Eintracht mit dem herrschenden Aberglauben gelebt und sich mit ihm in die Menschheit redlich geteilt zu haben. Die ersteren beanspruchten alle Gebildeten und Klugen, dem letzteren gehörte die ungebildete Masse.

---

[1]) Luciani *εὐνοῦχος* 3.
[2]) Id. u. Dic.

Du scheinst demnach, erwiderte ich, politische Rücksichten ganz aus dem Spiel zu lassen und nicht anzunehmen, daß eine weise Obrigkeit mit Recht auf gewisse Sätze der Philosophie scheel sehen könne, wie etwa auf die des Epikur, welche mit ihrem Leugnen der Existenz Gottes und folglich einer Vorsehung und eines zukünftigen Daseins in beträchtlichem Maße die Bande der Sittlichkeit zu lockern scheinen und aus diesem Grunde als verderblich für den Frieden der bürgerlichen Gesellschaft wohl angesehen werden können.

Ich weiß, antwortete er, daß diese Verfolgungen in der Tat zu keiner Zeit jemals das Werk ruhiger Vernunft oder der Erfahrung von den verderblichen Folgen der Philosophie waren, sondern einzig aus Affekten und Vorurteil entsprangen. Wie aber, wenn ich weitergehen und behaupten wollte, daß Epikur, falls er durch einen der Sykophanten oder Angeber jener Tage vor dem Volke angeklagt worden wäre, seine Sache mit Leichtigkeit hätte verteidigen und beweisen können, daß seine philosophischen Prinzipien ebenso heilsam wären, wie die seiner Gegner, welche ihn mit solchem Eifer dem allgemeinen Haß und Übelwollen auszusetzen strebten.

Ich wünschte, sagte ich, du versuchtest deine Beredsamkeit an einem so ungewöhnlichen Vorwurf und hieltest eine Rede für Epikur, die zwar nicht den Pöbel von Athen zu befriedigen brauchte, wenn du zugibst, daß eine so alte und kultivierte Stadt überhaupt einen Pöbel besessen hat, aber den philosophisch gebildeten Teil seiner Zuhörerschaft, bei dem ein Verständnis seiner Begründungen vorausgesetzt werden darf.

Unter solchen Bedingungen dürfte das nicht schwer sein, erwiderte er. Wenn du nichts dagegen hast, will ich einen Augenblick die Rolle Epikurs übernehmen und dich das Volk von Athen vertreten lassen; ich werde eine solche Ansprache an dich halten, daß sich die Urne ganz mit weißen Bohnen füllt und die Bosheit meiner Gegner sich an keiner schwarzen erfreuen kann.

Sehr wohl; beginne bitte unter diesen Voraussetzungen.

Ich trete vor euch hin, ihr Athener, um in eurer Versammlung das zu rechtfertigen, was ich in meiner Schule gelehrt habe. Ich finde mich angeklagt von wütenden Gegnern, anstatt mit ruhigen und leidenschaftlosen Forschern vernünftig zu reden. Eure Verhandlungen, die von Rechts wegen Fragen des öffentlichen Wohls und des Staatsinteresses zugewendet sein sollten, haben sich Untersuchungen der spekulativen Philosophie zugewendet; und diese erhabenen aber vielleicht fruchtlosen Forschungen ersetzen eure alltäglichere aber auch nützlichere Beschäftigung. Soweit es an mir liegt, will ich diesem Mißbrauch vorbeugen. Wir werden hier nicht über den Ursprung und die Regierung der Welten verhandeln. Wir werden nur untersuchen, wie weit derartige Fragen das öffentliche Interesse berühren. Und wenn ich euch überzeugen kann, daß sie für den Frieden der Gesellschaft und die Sicherheit der Regierung ganz ohne Bedeutung sind, so werdet ihr uns hoffentlich alsbald in unsere Schulen zurücksenden, dort in Muße die Frage zu prüfen, welche zwar die erhabenste, aber zugleich auch die tiefsinnigste in der ganzen Philosophie ist.

Die Religionsphilosophen begnügen sich nicht mit der Überlieferung eurer Vorfahren, den Lehren eurer Priester (denen ich mich gern unterwerfe), sondern geben voreiliger Neugier Raum und versuchen, inwieweit sie die Religion auf Vernunftprinzipien erbauen können. So erregen sie, statt sie zu befriedigen, Zweifel, die naturgemäß bei einer gründlichen und peinlichen Untersuchung entstehen müssen. In den prächtigsten Farben malen sie die Ordnung, Schönheit und weise Einrichtung des Weltalls; und dann fragen sie, ob solch herrliche Entfaltung von Einsicht aus dem ungefähren Zusammentreffen der Atome entstehen, oder ob der Zufall das hervorbringen könne, was der größte Geist nie genugsam zu bewundern vermag. Ich will die Richtigkeit dieser Begründung nicht prüfen. Sie mag so stichhaltig sein, wie es meine Gegner und Ankläger nur wünschen können. Es genügt, wenn ich aus dem nämlichen Gedankengang beweisen kann, daß diese Frage gänzlich spekulativ

ist, und daß, wenn ich in meinen philosophischen Betrachtungen eine Vorsehung und ein künftiges Dasein leugne, ich nicht die Grundlagen der Gesellschaft untergrabe, sondern Prinzipien aufstelle, die sie selbst auf ihrem eigenen Gebiete, wenn anders sie richtig folgern, als stichhaltig und befriedigend anerkennen müssen.

Ihr, meine Ankläger, habt also selbst zugegeben, daß die hauptsächliche oder einzige Begründung für das Dasein eines Gottes (das ich nie in Frage gestellt habe) aus der Ordnung der Natur abfließt. Bestehen doch in ihr solche Anzeichen von Intelligenz und Absicht, daß es euch ausgefallen dünkt, dafür als Ursache entweder den Zufall oder die blinde führerlose Kraft des Stoffes anzugeben. Ihr gebt zu, daß dies eine Begründung ist, die von Wirkungen zu Ursachen geht. Aus der Anordnung des Werks leitet ihr ab, daß Planmäßigkeit und Voraussicht dem Werkmeister zu eigen gewesen sein müssen. Wenn ihr diesen Punkt nicht sicherstellen könnt, so fällt nach eurem Geständnis euer Schluß dahin; und ihr beansprucht nicht, dem Schluß eine weitere Geltung zu verschaffen, als die Naturerscheinungen rechtfertigen. Soviel räumt ihr ein. Ich fordere euch auf, die Folgen zu beachten.

Wo wir irgend eine bestimmte Ursache aus einer Wirkung herleiten, müssen wir die eine zur anderen ins Verhältnis setzen und können uns niemals gestatten, der Ursache mehr Eigenschaften zuzuschreiben, als gerade benötigt werden, die Wirkung zu erzielen. Wenn ein zehn Unzen schwerer Körper sich in einer Wagschale hebt, so kann das als Beweis dienen, daß das Gegengewicht zehn Unzen übersteigt; kann aber niemals einen Grund abgeben, daß es hundert übersteigt. Ist die Ursache, die einer Wirkung zugeschrieben wird, nicht ausreichend, sie hervorzubringen, so müssen wir entweder diese Ursache verwerfen, oder ihr solche Eigenschaften hinzufügen, die sie zu der Wirkung in ein richtiges Verhältnis bringen. Schreiben wir ihr aber weitere Eigenschaften zu oder die Fähigkeit, andere Wirkungen hervorzubringen, so geben wir eben nur Vermutungen Raum

und setzen willkürlich ohne Grund und Verbindlichkeit das Dasein von Eigenschaften und Kräften voraus.

Dieselbe Regel gilt, mag die angeführte Ursache der stumpfe, unbewußte Stoff oder ein vernünftiges, intellektbegabtes Wesen sein. Läßt sich die Ursache nur aus der Wirkung kennen lernen, so sollten wir ihr niemals weitere Eigenschaften zuschreiben als die unumgänglich zur Erzeugung der Wirkung erforderlichen. Ebensowenig dürfen wir, nach allen Regeln folgerechter Vernunfttätigkeit, wieder von der Ursache ausgehen und andere Wirkungen aus ihr herleiten, über die hinaus, durch welche sie uns allein bekannt ist. Niemand könnte allein aus dem Anblick eines Gemäldes von Zeuxis wissen, daß dieser auch ein Bildhauer und Baumeister gewesen ist, und als Künstler nicht minder geschickt in Stein und Marmor als in Farben. Nur das Talent und den Geschmack, der in dem bestimmten uns vorliegenden Werke sich entfaltet, können wir mit Zuversicht als Eigenschaften des Werkmeisters erschließen. Die Ursache muß zu der Wirkung im Verhältnis stehen; und wenn wir sie vollkommen genau anpassen, so werden wir an ihr niemals Eigenschaften finden, die auf weiteres hinweisen oder die Ableitung von irgendwelchen anderen Absichten oder Taten erlauben. Solche Eigenschaften müßten einen Überschuß bilden über das hinaus, was nur gerade erforderlich zur Erzeugung der untersuchten Wirkung ist.

Räumen wir also ein, daß die Götter Urheber des Daseins oder der Ordnung des Weltalls sind; so folgt daraus, daß sie genau den Grad von Macht, Intelligenz und Wohlwollen besitzen, der in ihrem Werke erscheint; aber nichts weiter kann bewiesen werden, wenn man nicht Übertreibung und Schmeichelei zu Hilfe nehmen will, um die Lücken in der Begründung und im Gedankengang zu ergänzen. Soweit in der Gegenwart sich Spuren irgendwelcher Eigenschaften zeigen, soweit dürfen wir auf das Dasein dieser Eigenschaften schließen. Die Annahme weiterer Eigenschaften ist reine Hypothese; noch mehr die Annahme, daß in fernen Räumen oder Zeiten eine glorreichere Entfaltung dieser Eigenschaften und ein Regierungs-

plan bestanden haben oder bestehen werden, die solchen erdichteten Tugenden angemessen sind. Wir dürfen uns niemals erlauben, von dem Weltall als Wirkung zu Jupiter als Ursache aufzusteigen, und dann niederzusteigen, um irgend eine neue Wirkung aus dieser Ursache abzuleiten; als ob die gegenwärtigen Wirkungen allein der ruhmvollen Eigenschaften nicht ganz würdig wären, die wir jener Gottheit zuschreiben. Da das Wissen um die Ursache einzig aus der Wirkung abgeleitet ist, so müssen beide einander angepaßt sein und keine kann je auf etwas weiteres hinweisen, noch die Grundlage irgend einer neuen Ableitung oder Schlußfolgerung ergeben.

Ihr findet gewisse Naturerscheinungen vor. Ihr sucht nach einer Ursache oder einem Urheber. Ihr meint ihn gefunden zu haben. Ihr verliebt euch nachträglich dermaßen in diesen Sprößling eures Gehirns, daß es euch unmöglich dünkt, er solle nicht etwas Größeres und Vollkommeneres hervorbringen als das augenblickliche Weltschauspiel, das so voll Übel und Verwirrung ist. Ihr vergeßt, daß diese höchstgesteigerte Intelligenz und Güte durchaus nur Geschöpfe der Einbildung sind oder wenigstens in der Vernunft keine Grundlage finden, und daß ihr nicht berechtigt seid, diesem Wesen irgendwelche Eigenschaften zuzuschreiben, außer denen, die ihr tatsächlich in seinen Werken ausgeübt und entfaltet seht. Denkt euch also, ihr Philosophen, eure Götter angemessen den gegenwärtigen Naturerscheinungen; unternehmt es nicht, diese Erscheinungen durch willkürliche Annahmen zu verschieben, um sie auf die Eigenschaften zuzuschneiden, die ihr so gern euren Gottheiten zuerteilt.

Wenn Priester und Poeten, durch euer Ansehen gestützt, o Athener, von einem goldenen oder silbernen Zeitalter reden, das dem gegenwärtigen Zustand des Lasters und Elends voranging, so lausche ich ihnen aufmerksam und verehrend. Wenn aber Philosophen, die vorgeben, keine Autorität anzuerkennen, dagegen die Vernunft zu pflegen, sich in denselben Reden ergehen, so kann ich ihnen allerdings nicht die gleiche gehorsame Unterwürfigkeit

und fromme Ergebenheit zollen. Wer, frage ich, führte sie denn in die himmlischen Gefilde, wer ließ sie im Rate der Götter zu, wer erschloß ihnen das Schicksalsbuch, daß sie so voreilig behaupten dürfen, ihre Gottheiten hätten irgend einen Plan vollführt oder würden es tun, der über die tatsächliche Erscheinungswelt hinausginge? Erwidern sie mir, daß sie auf der Treppe oder dem gradweisen Aufstieg der Vernunft emporgeklommen sind, indem sie Ursachen aus Wirkungen abgeleitet hätten, so muß ich darauf bestehen, daß sie diesen Aufstieg der Vernunft durch die Einbildung beflügelt haben; sonst könnten sie nicht ihre Art der Ableitung so ändern, daß sie aus Ursachen Wirkungen folgern durch die Annahme, daß ein vollkommeneres Erzeugnis als die gegenwärtige Welt so vollkommenen Wesen wie den Göttern angemessener sei, und dabei vergessen, daß sie keinen Grund haben, diesen himmlischen Wesenheiten irgend eine Vollkommenheit oder Eigenschaft zuzuschreiben, die sich in der gegenwärtigen Welt nicht vorfindet.

Daher all die fruchtlosen Bemühungen, Rechenschaft über die Erscheinungen des Übels in der Natur zu geben und die Ehre der Götter zu retten, während wir doch die Tatsache des Bösen und der Wirrnis, woran die Welt so überreich ist, anerkennen müssen. Die Materie mit ihren Eigenschaften starrer Widersetzlichkeit, sagt man, die Befolgung allgemeiner Gesetze oder sonst ein ähnlicher Grund ist die alleinige Ursache, die die Macht und Güte Jupiters beschränkt und ihn genötigt hat, die Menschen und alle fühlenden Geschöpfe so unvollkommen und unglücklich zu erschaffen. Diese seine Attribute gelten also anscheinend von vornherein in ihrer weitesten Ausdehnung als zugestanden, und unter dieser Voraussetzung mögen allerdings solche Vermutungen vielleicht als annehmbare Erklärungen der erscheinenden Übel hingenommen werden. Aber ich frage wieder: warum sollen wir diese Attribute zugestehen oder weshalb in die Ursache noch andere Eigenschaften verlegen, als sich tatsächlich in der Wirkung zeigen? Warum quält ihr euer Hirn damit, den Naturlauf auf Grund von Vermutungen zu rechtfertigen, die, soviel ihr

wißt, gänzlich aus der Einbildungskraft stammen mögen und von denen sich keinerlei Spuren im Naturlauf vorfinden?

Die religiöse Hypothese ist demnach nur als eine besondere Weise anzusehen, über die sichtbaren Erscheinungen des Weltalls Rechenschaft zu geben; aber kein folgerichtiger Denker wird es je wagen, daraus eine Einzeltatsache abzuleiten oder eine Erscheinung in irgend einer Einzelheit abzuändern oder zu bereichern. Denkt ihr, daß die Erscheinungen oder Dinge solche Ursache beweisen, so dürft ihr eine Ableitung des Daseins dieser Ursachen wagen. In solch verwickelten und erhabenen Fragen sollte jedem die Freiheit der Vermutungen und Begründungen gestattet sein. Aber hier müßt ihr Halt machen. Wenn ihr umkehrt und aus euren abgeleiteten Ursachen erschließt, daß irgend eine andere Tatsache im Naturlauf existiert hat oder existieren wird, die als deutlichere Offenbarung gewisser Attribute dienen könnte, so muß ich Einspruch erheben; ihr seid dann von der Methode der Vernunfttätigkeit abgewichen, die der vorliegenden Frage gebührt, und habt gewiß den Attributen der Ursache etwas zugefügt über das in der Wirkung erscheinende hinaus. Sonst könntet ihr niemals leidlich sinnvoll und angemessen der Wirkung etwas hinzufügen, um sie der Ursache werter zu machen.

Worin liegt nun das Hassenswerte jener Lehre, die ich in meiner Schule vortrage oder vielmehr, die ich in meinen Gärten erörtere? Oder könnt ihr in dieser ganzen Frage etwas entdecken, wodurch die Sicherheit der guten Sitten oder Friede und Ordnung der Gesellschaft im geringsten betroffen würden?

Ich leugne, so sagt ihr, eine Vorsehung und einen obersten Lenker der Welt, der den Lauf der Ereignisse leitet, die Lasterhaften mit Schande und Enttäuschung straft, die Tugendhaften mit Ehre und Erfolg belohnt in allen ihren Unternehmungen. Aber sicherlich leugne ich doch nicht den Ablauf der Ereignisse selbst, der ja jedermanns Prüfung und Untersuchung offensteht. Ich erkenne an, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge die Tugend mehr Seelen-

frieden im Gefolge hat als das Laster und in der Welt eine günstigere Aufnahme findet. Mir ist bewußt, daß nach den Erfahrungen, die die Menschheit bisher gesammelt, die Freundschaft der Hauptgenuß des Lebens ist und Mäßigkeit der einzige Quell der Ruhe und des Glücks. Ich schwanke nie zwischen einem tugendhaften und lasterhaften Lebenswandel, sondern weiß, daß für einen wohlgearteten Geist alle Vorteile auf der Seite des ersteren liegen. Was mehr aber könnt ihr behaupten, selbst wenn ich euch alle eure Annahmen und Gedankengänge zugebe? Ihr sagt allerdings, daß diese Anordnung der Dinge aus Vernunft und Absicht hervorgehe. Aber woraus auch immer sie hervorgeht, die Anordnung selbst, von der unser Glück und Elend und folglich die Führung und Haltung unseres Lebens abhängig ist, bleibt stets die gleiche. Es steht mir wie dir immer noch frei, mein Betragen nach meiner Erfahrung vergangener Ereignisse zu regeln. Versichert ihr aber, daß ich bei der Annahme einer göttlichen Vorsehung und einer höchsten austeilenden Gerechtigkeit im Weltall noch einen besonderen Lohn für das Gute und eine besondere Strafe für das Böse über den gewöhnlichen Lauf der Ereignisse hinaus zu erwarten hätte — so finde ich hier denselben Trugschluß, den ich mich eben aufzudecken bemüht habe. Ihr verharrt bei der Einbildung, daß aus der zugestandenen Existenz jenes göttlichen Wesens, für welche ihr so eifrig kämpft, gültige Folgerungen abzuleiten sind und der erfahrungsmäßigen Ordnung der Natur auf Grund der Attribute, die ihr euren Göttern zuschreibt, etwas hinzugefügt werden kann. Ihr scheint zu vergessen, daß all eure Gedankengänge über diesen Gegenstand lediglich von den Wirkungen zu den Ursachen fortschreiten dürfen und daß jede Begründung, die von den Ursachen zu den Wirkungen geht, notwendig ein grober Fangschluß sein muß. Ist es euch doch unmöglich, von der Ursache irgend etwas zu wissen, daß ihr nicht vorher voll in der Wirkung entdeckt, aber nicht etwa aus ihr abgeleitet habt.

Was muß nun ein Philosoph von jenen eitlen Denkern halten, welche das gegenwärtige Weltbild

nicht als den alleinigen Gegenstand ihrer Betrachtung ansehen, sondern statt dessen sogar den ganzen Naturlauf in dem Grade umkehren, daß sie dieses Leben lediglich zu einer Brücke für ein Jenseits machen, zu einem Tor, das zu einem größeren und völlig verschiedenen Gebäude führt, einer Vorrede, die nur zur Einführung des Stückes dient, um ihm mehr Reiz und Würde zu verleihen. Woher, glaubt ihr wohl, können solche Philosophen ihre Vorstellung von den Göttern entnehmen? Sicherlich nur aus ihren eigenen Erdichtungen und Einbildungen. Gewönnen sie sie nämlich aus den gegenwärtigen Erscheinungen, so würde das nie über diese hinausweisen, sondern ihnen genau angepaßt sein. Daß die Gottheit möglicherweise mit Attributen ausgestattet sein kann, deren Auswirkung wir nie gesehen haben, daß sie in ihrem Handeln von Prinzipien beherrscht sein kann, deren Erfüllung wir nicht entdecken können — all das mag getrost eingeräumt werden. Aber es bleibt immer eine reine Möglichkeit und Hypothese. Wir haben niemals Grund, irgendwelche Attribute oder Prinzipien für ihr Handeln abzuleiten über diejenigen hinaus, deren Auswirkung und Erfolg wir kennen gelernt haben.

Gibt es irgend welche Anzeichen einer austeilenden Gerechtigkeit in der Welt? Antwortet ihr bejahend, so schließe ich, daß die Gerechtigkeit, da sie sich hier auswirkt, auch ihre Erfüllung findet. Antwortet ihr verneinend, so schließe ich, daß ihr dann keinen Grund habt, den Göttern Gerechtigkeit in unserem Sinne zuzuschreiben. Haltet ihr die Mitte zwischen Bejahung und Verneinung mit der Behauptung, daß die Gerechtigkeit der Götter sich gegenwärtig zum Teil, aber nicht in ihrem vollen Umfange auswirkt: so antworte ich, daß ihr keinen Grund habt, ihr irgend einen weiteren Umfang zu geben, als den, dessen Auswirkung ihr gegenwärtig seht.

So, ihr Athener, bringe ich den Streit mit meinen Widersachern zu einem schnellen Ende. Der Naturlauf liegt meiner Betrachtung ebenso offen wie der ihren. Der Fluß der Ereignisse, wie wir ihn er-

fahren, ist der große Maßstab, nach dem wir alle unser Benehmen regeln. Auf nichts anderes kann man sich im Felde wie im Rate berufen; von nichts anderem sollte in der Schule wie im Studierzimmer die Rede sein. Vergeblich möchte unser begrenzter Verstand diese Schranken durchbrechen, die zu eng für unsere anspruchsvolle Einbildung sind. Indem wir aus dem Naturlauf Begründungen entnehmen und eine bestimmte vernünftige Ursache herleiten, welche die Weltordnung erst verlieh und noch erhält, bekennen wir uns zu einem Prinzip, das sowohl ungewiß wie nutzlos ist. Ungewiß: weil der Gegenstand durchaus jenseits des Bereichs menschlicher Erfahrung liegt. Nutzlos: weil unsere Kenntnis dieser Ursache, die lediglich aus dem Naturlauf gewonnen ist, uns nach den Regeln folgerechter Vernunfttätigkeit nie befähigt, von der Ursache rückwärts neue Ableitungen zu vollziehen oder irgend neue Prinzipien der Lebensführung und des Benehmens dadurch aufzustellen, daß wir dem gewöhnlichen und erfahrenen Naturlauf etwas hinzufügen.

Ich bemerke, sagte ich, als er seine Rede beendet hatte, daß du den Kunstgriff der alten Volksredner nicht verschmähst; da ich nach deinem Wunsche das Volk vertreten sollte, so buhlst du auf die Weise um meine Gunst, daß du dich zu jenen Prinzipien bekennst, denen ich, wie du weißt, stets besonders zugetan gewesen bin. Aber wenn ich dir auch gestatte, die Erfahrung zum alleinigen Maßstab unserer Beurteilung dieser Tatsachenfrage wie aller übrigen zu machen, (wie du es wirklich solltest), so dürfte es doch zweifellos möglich sein, von der nämlichen Erfahrung aus, auf die du dich berufst, den Gedankengang zurückzuweisen, welchen du dem Epikur in den Mund gelegt hast. Wenn du zum Beispiel ein halb fertiges Gebäude erblicktest, um das Haufen von Ziegeln, Steinen und Mörtel und alle Maurerwerkzeuge herumlägen, könntest du dann nicht aus der Wirkung ableiten, daß es ein Werk planmäßiger Absicht ist? Und könntest du nicht wiederum rückwärts aus dieser abgeleiteten Ursache neue Bestandteile ableiten, die zur Wirkung hinzukommen, und

schließen, daß das Gebäude bald beendet sein und all die weiteren Verbesserungen erhalten werde, welche die Kunstfertigkeit ihm erteilen kann? Wenn du am Meeresufer den Eindruck eines menschlichen Fußes sähest, so würdest du schließen, daß ein Mensch diesen Weg gegangen sei und er auch die Spur des anderen Fußes zurückgelassen habe, obgleich diese durch das Treiben des Sandes oder die Überschwemmung des Wassers ausgelöscht worden ist. Warum sträubst du dich denn, die gleiche Methode der Vernunfttätigkeit dort, wo es sich um die Naturordnung handelt, anzuerkennen? Betrachte die Welt und das gegenwärtige Leben nur als ein unvollkommenes Gebäude, aus dem du eine höhere Vernunft ableiten kannst; warum willst du denn nicht, ausgehend von dieser höheren Vernunft, die nichts unvollendet lassen kann, die Ableitung auf einen vollendeteren Entwurf und Plan wagen, der seine Erfüllung an einem entfernten Punkte des Raumes oder der Zeit finden wird? Sind nicht diese beiden Methoden der Vernunfttätigkeit völlig gleichartig? Und unter welchem Vorwand kannst du dich zu der einen bekennen und die andere verwerfen?

Die unendliche Verschiedenheit der Gegenstände, antwortete er, genügt als Grundlage für die Verschiedenheit in meinen Schlüssen. Bei Werken menschlicher Kunst und Erfindung ist es erlaubt, von der Wirkung zur Ursache fortzuschreiten und rückwärts von der Ursache neue Ableitungen über die Wirkung zu vollziehen, sowie Veränderungen zu prüfen, die diese vielleicht erlitten hat oder noch erleiden wird. Aber auf welcher Grundlage ruht diese Methode der Vernunfttätigkeit? Offenbar auf dem Umstand, daß der Mensch ein Wesen ist, das wir durch Erfahrung kennen, dessen Beweggründe und Absichten uns vertraut sind und dessen Pläne und Neigungen in gewissem Grade Verknüpfung und Einheitlichkeit nach den Gesetzen zeigen, welche die Natur für die Leitung solcher Geschöpfe aufgestellt hat. Wo wir also finden, daß ein Werk der Geschicklichkeit und dem Fleiß eines Menschen entsprungen ist, da können wir kraft unserer sonstigen

Bekanntschaft mit der Natur dieses Lebewesens hunderterlei darüber ableiten, was von ihm zu erwarten ist; und all diese Ableitungen werden sich auf Erfahrung und Beobachtung stützen. Wüßten wir dagegen vom Menschen nur durch das einzelne Werk und Erzeugnis, das wir untersuchen, so könnten wir unmöglich in dieser Weise vorgehen; da nämlich unsere Kenntnis aller Eigenschaften, die wir ihm zuschreiben, in jenem Falle von seinem Erzeugnis stammt, so können diese Eigenschaften unmöglich über es hinausführen, noch die Grundlage abgeben für irgend eine neue Ableitung. Der Abdruck eines Fußes im Sande kann für sich allein genommen nur beweisen, daß eine ihm entsprechende Gestalt vorhanden gewesen ist, die ihn hervorgebracht hat. Aber der Abdruck eines menschlichen Fußes beweist gleicherweise nach unserer anderweitigen Erfahrung, daß wahrscheinlich noch ein anderer Fuß vorhanden gewesen ist, der auch seine Spur zurückgelassen hat, die nur durch die Zeit oder irgendwelchen Zufall verlöscht worden ist. Hier steigen wir von der Wirkung zur Ursache auf, und von der Ursache wieder herabsteigend, leiten wir Veränderungen an der Wirkung ab; aber das ist keine Fortsetzung der gleichen einfachen Kette von Denkakten. Wir verwenden in diesem Falle eine Anzahl anderer Erfahrungen und Beobachtungen, über die gewöhnliche Gestalt und die Gliedmaßen solcher Art Lebewesen, ohne welche dieses Begründungsverfahren als täuschend und trügerisch erachtet werden muß.

Bei unseren Gedankengängen, die sich den Werken der Natur entnehmen, liegt der Fall nicht ebenso. Die Gottheit kennen wir nur aus ihrer Schöpfung; sie ist ein Einzelwesen im All, das nicht unter eine Art oder Gattung fällt, aus deren durch Erfahrung bekannten Attributen oder Eigenschaften wir durch Analogie auch für es irgendwelche Attribute oder Eigenschaften ableiten können. Da das Weltall Weisheit und Güte zeigt, so leiten wir Weisheit und Güte ab. Da es einen bestimmten Grad dieser Vollkommenheiten zeigt, so leiten wir einen bestimmten Grad derselben ab, der ganz genau der Wirkung angepaßt ist, die wir untersuchen.

Aber keine Regel folgerechter Vernunfttätigkeit verleiht uns jemals das Recht, weitere Attribute oder weitere Grade dieser selben Attribute abzuleiten oder anzunehmen. Es ist uns jedoch ohne die Freiheit einer solchen Annahme unmöglich, von der Ursache aus zu begründen oder irgend eine Veränderung an der Wirkung abzuleiten über das hinaus, was unmittelbar unter unsere Beobachtung fiel. Höhere Güter, welche dies Wesen hervorgebracht hätte, würden einen noch höheren Grad von Güte beweisen; eine unparteiischer geübte Verteilung von Lohn und Strafe müßte aus höherer Achtung vor Gerechtigkeit und Billigkeit hervorgehen. Jeder angenommene Zusatz zu den Werken der Natur ergibt einen Zusatz zu den Attributen des Schöpfers der Natur, aber kann folglich nur als reine Vermutung und Hypothese gelten, da sie jeder Unterlage einer vernünftigen Begründung entbehrt. [1])

---

[1]) Es läßt sich wohl im allgemeinen als Regel aufstellen, daß irgendwelche neuen Wirkungen unmöglich dann aus einer Ursache hergeleitet werden können, wenn diese Ursache uns nur aus ihren besonderen Wirkungen bekannt ist; denn die Eigenschaften, welche zur Hervorbringung dieser neuen Wirkungen neben den früheren erforderlich sind, müssen entweder verschieden oder bedeutender oder von weiterem Umkreise sein als die, welche einfach die Wirkung hervorbrachten, aus der allein wir die Kenntnis der Ursache gewonnen haben wollten. Wir können also niemals einen Grund dafür haben, das Dasein dieser Eigenschaften anzunehmen. (Ausgaben E und F drucken im Text bis hierher und verweisen den Rest in eine Anmerkung.) Sagt man, die neuen Wirkungen entstünden nur aus einem Fortbestehen der nämlichen Energie, die bereits von den ersten Wirkungen her bekannt ist, so wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben. Denn gibt man dies selbst zu (was selten angenommen werden darf), so bleibt doch das Fortbestehen und die Äußerung einer gleichen Energie (denn völlig dieselbe kann es unmöglich sein), es bleibt, sage ich, dies Fortbestehen einer gleichen Energie an einer verschiedenen Stelle des Raumes und der Zeit eine höchst willkürliche Annahme, und die Wirkungen, aus denen all unsere Kenntnis der Ursache ursprünglich stammte, können unmöglich eine Spur davon enthalten. Wenn die abgeleitete Ursache genau der bekannten Wirkung entspricht (wie sie

Die Hauptquelle unseres Fehlgehens auf diesem Gebiete und der ausschweifenden Vermutungen, die wir uns erlauben, liegt darin, daß wir uns stillschweigend an die Stelle des höchsten Wesens versetzen und nun schließen, daß es bei jeder Gelegenheit dasselbe Verhalten beobachten wird, das wir selbst in seiner Lage als vernünftig und wünschenswert erwählt haben würden. Aber einmal kann uns der gewöhnliche Naturlauf davon überzeugen, daß nahezu alles sich nach Prinzipien und Regeln richtet, die von den unsrigen sehr verschieden sind; und abgesehen davon muß es offenbar allen Regeln der Analogie zuwider erscheinen, unsern Gedankengang von den Absichten und Plänen der Menschen auf die eines so verschiedenen und so viel höheren Wesens zu übertragen. In der menschlichen Natur zeigt uns die Erfahrung eine bestimmte Einheit von Plänen und Neigungen; es mag also oft vernünftig sein, aus der durch irgend eine Tatsache entdeckten Absicht eines Menschen eine andere Absicht an der Hand der Erfahrung abzuleiten und eine lange Kette von Schlüssen über sein vergangenes oder künftiges Verhalten zu schmieden. Aber diese Methode der Vernunfttätigkeit darf niemals statthaben, wo es sich um ein Wesen handelt, das so fern und so unbegreiflich ist, so wenig Ähnlichkeit mit irgend einem anderen Wesen im Weltall zeigt wie die Sonne mit einer wächsernen Kerze, und das sich uns nur in einigen blassen Zügen und Umrissen entdeckt, über die hinaus wir nicht berechtigt sind, ihm irgend ein Attribut oder eine Vollkommenheit zuzuschreiben. Was wir für eine höhere Vollkommenheit halten, mag in Wirklichkeit ein Mangel sein. Wäre es aber auch noch so sehr eine Vollkommenheit, — sie dem höchsten Wesen da zuzuschreiben, wo sie nicht in dessen Werken voll ausgewirkt erscheint, schmeckt mehr nach Schmeichelei und Lobrednerei, als nach folgerechter Vernunfttätigkeit und gesunder Philosophie. Alle Philosophie der

---

es müßte), so kann sie unmöglich Eigenschaften besitzen, aus der neue oder verschiedene Wirkungen abgeleitet werden dürfen.

Welt und alle Religion, die nur eine besondere Art der Philosophie ist, wird niemals imstande sein, uns über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinauszuführen oder uns einen anderen Maßstab für unser Betragen und Verhalten zu geben, als den uns von der Betrachtung des gewöhnlichen Lebens gelieferten. Keine neue Tatsache kann je aus der religiösen Hypothese abgeleitet, kein Ereignis vorhergesehen oder vorhergesagt, weder Lohn noch Strafe erhofft oder gefürchtet werden, über das hinaus, was uns bereits aus dem Leben und der Beobachtung bekannt ist. So wird meine Verteidigung des Epikur nach alledem gesichert und befriedigend scheinen, und die politischen Interessen der Gesellschaft haben in der Tat mit den philosophischen Streitfragen über Metaphysik und Religion keinerlei Verknüpfung.

Einen Umstand, erwiderte ich, scheinst du dennoch übersehen zu haben. Gäbe ich selbst deine Vordersätze zu, so müßte ich doch deinen Schlußsatz verneinen. Du schließest, daß religiöse Lehren und Gedankengänge keinen Einfluß auf das Leben haben können, weil sie keinen Einfluß haben sollten; du bedenkst nicht, daß die Menschen nicht den gleichen Gedankengang anstellen, wie du, sondern gar manche Folgerungen aus dem Glauben an das Dasein eines Gottes ziehen und annehmen, daß die Gottheit dem Laster Strafen und der Tugend Lohn zumessen wird über das hinaus, was im gewöhnlichen Naturlauf zur Erscheinung kommt. Ob dieser ihr Gedankengang richtig ist oder nicht, tut nichts zur Sache. Sein Einfluß auf das Leben und auf die Führung der Menschen wird doch der gleiche bleiben. Wer ihnen diese Vorurteile zu rauben versucht, mag meinetwegen ein guter Logiker sein, aber als guten Staatsbürger und Politiker kann ich ihn nicht gelten lassen; denn er befreit die Menschen von einem Hemmnis ihrer Affekte und macht die Verletzung der bürgerlichen Gesetze in der einen Hinsicht leichter und gefahrloser.

Im ganzen kann ich vielleicht deinem allgemeinen Ergebnis zugunsten der Freiheit beitreten, wenn auch unter anderen Voraussetzungen als die, worauf du es gründen möchtest. Ich meine, daß der Staat ein

jedes philosophische Prinzip dulden sollte; es gibt auch kein Beispiel dafür, daß je einer Regierung solche Nachsicht zum Schaden gereicht hätte. Die Philosophen sind keine Schwärmer, ihre Lehren sind nicht verlockend für das Volk; überdies kann ihren Gedankengängen kein Zaum angelegt werden, der nicht gefährliche Folgen für die Wissenschaften nach sich zöge, ja selbst für den Staat, indem sie der Verfolgung und Unterdrückung auf Gebieten den Weg ebnet, wo die Allgemeinheit der Menschen sehr tief beteiligt und betroffen ist.

Indes stoße ich hier, fuhr ich fort, bei deiner Hauptthese auf eine Schwierigkeit, die ich dir unterbreiten möchte, ohne Nachdruck darauf zu legen, damit wir uns nicht in zu spitzfindige und heikle Gedankengänge verlieren. Kurz, ich bezweifle die Möglichkeit, daß eine Ursache nur aus ihrer Wirkung erkannt werden könne (wie du es die ganze Zeit voraussetzest), oder von so einzigartiger und bestimmter Natur sei, daß sie kein Seitenstück und keine Gleichartigkeit in irgend einer anderen Ursache oder einem anderen Gegenstand besitze, die je unter unsere Beobachtung gefallen sind. Nur wo zwei Gattungen von Gegenständen in regelmäßigem Zusammenhang angetroffen werden, können wir die eine aus der anderen herleiten; kommt aber eine Wirkung vor, die ganz einzigartig ist und in keine bekannte Gattung eingeordnet werden kann, so darf nach meiner Ansicht über ihre Ursache überhaupt keine Vermutung oder Ableitung gebildet werden. Sind Erfahrung, Beobachtung und Analogie in der Tat die einzigen Führer, denen wir vernünftigerweise bei Ableitungen dieser Art folgen dürfen, so müssen beide, Wirkung wie Ursache, Gleichartigkeit und Ähnlichkeit mit anderen Wirkungen und Ursachen zeigen, die wir kennen und die wir in vielen Fällen im Zusammenhang miteinander gefunden haben. Ich überlasse es deiner eigenen Überlegung, den Folgen aus diesem Prinzip nachzugehen. Ich will nur bemerken: wenn die Gegner Epikurs stets annehmen, daß das Weltall als eine ganz einzigartige und unvergleichliche Wirkung ein Beweis für eine Gottheit als eine nicht minder einzig-

artige und unvergleichliche Ursache sei, so scheinen deine Gedankengänge unter dieser Voraussetzung wenigstens unsre Aufmerksamkeit zu verdienen. Es besteht allerdings eine Schwierigkeit in der Art, wie wir jemals von der Ursache rückwärts zur Wirkung gelangen und wie wir ausgehend von unseren Vorstellungen über die erstere eine Veränderung oder einen Zuwachs an der letzteren sollten ableiten können.

Zwölfter Abschnitt.

Über die akademische oder skeptische Philosophie.

Erster Teil.

Kein Gegenstand hat mehr philosophische Gedankengänge angeregt, als der Beweis für das Dasein einer Gottheit und die Widerlegung der Trugschlüsse der Atheisten; und doch streiten die frömmsten Philosophen noch immer darüber, ob irgend jemand verblendet genug sein könne, aus spekulativen Gründen zum Atheisten zu werden. Wie sollen wir diese Widersprüche versöhnen? Die fahrenden Ritter, welche umherzogen, um die Welt von Drachen und Riesen zu säubern, hegten nie den geringsten Zweifel an der Existenz dieser Ungeheuer.

Ein anderer Feind der Religion ist der Skeptiker, der naturgemäß die Entrüstung aller Gottesgelehrten und aller ernsteren Philosophen herausfordert; und dennoch ist gewiß noch niemand einem so verdrehten Geschöpf begegnet, noch mit jemandem umgegangen, der auf keinem Gebiet der Praxis wie der Theorie irgend eine Meinung oder ein Prinzip besaß. Dies führt begreiflicherweise zu der Frage: was versteht man unter einem Skeptiker? Und bis zu welchem Punkte lassen sich die philosophischen Prinzipien des Zweifels und der Ungewißheit treiben?

Es gibt eine Art des Skeptizismus, die aller Forschung und Philosophie vorangeht, und die von Descartes und anderen als ein hervorragendes Schutzmittel gegen Irrtümer und voreilige Urteile sehr gepriesen wird. Sie empfiehlt uns einen allgemeinen Zweifel nicht nur an all unseren früheren Meinungen

und Prinzipien, sondern auch an unseren eigenen Fähigkeiten, von deren Wahrhaftigkeit, sagt man, wir uns durch eine Kette von Denkakten erst überzeugen müssen, die wir aus einem ursprünglichen Prinzip gewinnen, das uns unmöglich täuschen oder trügen kann. Aber weder gibt es ein solch ursprüngliches Prinzip, das anderen gegenüber, die von selbst einleuchtend und überzeugend sind, den Vorrang besäße, noch könnten wir, wenn es ein solches gäbe, einen Schritt über es hinaus tun ohne den Gebrauch eben der Fähigkeiten, denen wir doch bereits mißtrauen wollten. Der cartesianische Zweifel also, wäre er einem menschlichen Wesen zu erreichen möglich (was er ersichtlich nicht ist), würde vollkommen unheilbar sein; keine Vernunfttätigkeit könnte uns je einen Zustand der Sicherheit und Überzeugung über irgend einen Gegenstand verschaffen.

Dennoch muß zugegeben werden, daß diese Art des Skeptizismus in gemäßigter Form in einem sehr vernünftigen Sinne aufgefaßt werden kann, und eine notwendige Vorbereitung für das Studium der Philosophie bedeutet. Denn sie bewahrt uns eine angemessene Unparteilichkeit im Urteil und entwöhnt unseren Geist von all jenen Vorurteilen, die wir mit der Erziehung oder durch übereilte Ansichten eingesogen haben. Mit klaren und von selbst einleuchtenden Prinzipien zu beginnen, mit behutsamen und sicheren Schritten vorzugehen, immer wieder unsere Schlüsse von neuem nachzuprüfen und genau all ihre Folgerungen zu erwägen — sollten wir auch auf diesem Wege nur langsam und wenig in unseren Systembildungen vorwärtskommen — das sind die einzigen Methoden, nach denen wir je die Wahrheit zu erreichen hoffen können und eine angemessene Festigkeit und Gewißheit unserer Begriffsbestimmungen zu gewinnen.

Eine andere Art des Skeptizismus, welche der Wissenschaft und Forschung nachfolgt, entsteht dort, wo man angeblich entdeckt hat, daß die geistigen Fähigkeiten entweder völlig trügerisch sind oder ungeeignet zur Erreichung einer bestimmten Entscheidung in all jenen fesselnden Fragen der Spe-

kulation, auf die sie gewöhnlich angewandt werden. Unsere Sinne selbst werden von einer bestimmten philosophischen Richtung in den Streit gezogen und die Grundsätze des täglichen Lebens demselben Zweifel unterworfen wie die tiefsten Prinzipien und Schlußfolgerungen der Metaphysik und Theologie. Da diese paradoxen Thesen (wenn anders sie Thesen genannt werden dürfen) sich bei einigen Philosophen vorfinden und ihre Widerlegung bei mehreren, so erregen sie naturgemäß unsere Wißbegierde und lassen uns nach den Begründungen forschen, auf die sie sich stützen mögen.

Ich will nicht bei den geläufigen Beispielen verweilen, die von den Skeptikern aller Zeiten gegen die Evidenz der Sinne geltend gemacht worden sind; wie jene, die aus der Unvollkommenheit und der trügerischen Beschaffenheit unserer Organe entsprungen, bei zahllosen Gelegenheiten auftreten: so das im Wasser scheinbar gebrochene Ruder, das wechselnde Aussehen der Gegenstände je nach den verschiedenen Entfernungen, die Doppelbilder, die vom Druck auf ein Auge entstehen, und viele anderen Erscheinungen derselben Art. Diese Beispiele der Skeptiker genügen in der Tat nur zum Beweis, daß auf die Sinne allein kein unbedingter Verlaß ist, sondern daß wir ihre Aussage durch die Vernunft und durch Betrachtungen richtigstellen müssen, die sich aus der Natur des Mediums, der Entfernung des Gegenstandes, der Verfassung des Organs ergeben, um die Sinne innerhalb ihres Bereichs zu geeigneten Kriterien der Wahrheit und Falschheit zu machen. Es gibt andere, tiefere Einwände gegen die Sinne, die keine so leichte Lösung gestatten.

Es scheint offenbar, daß die Menschen durch einen natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit dazu getrieben werden, Vertrauen in ihre Sinne zu setzen, und daß wir ohne Vernunfttätigkeit, je selbst fast vor dem Gebrauch der Vernunft, immer schon eine Außenwelt annehmen. die nicht von unserer Auffassung abhängt, sondern auch existieren würde, wenn wir und jedes bewußte Geschöpf abwesend oder vernichtet wären. Selbst das Tierreich wird von einer

gleichen Anschauung beherrscht und bewahrt diesen Glauben an äußere Gegenstände in all seinen Gedanken, Zwecken und Handlungen.

Ebenso scheint es offenbar, daß die Menschen, wenn sie diesem blinden und mächtigen Naturinstinkt folgen, stets annehmen, die von den Sinnen vor sie hingestellten Bilder selbst seien die äußeren Gegenstände, und niemals irgendwie Verdacht schöpfen, daß die einen nur Vertreter der anderen seien. Sie glauben, daß diser Tisch selbst, den wir als weiß sehen und als hart empfinden, unabhängig von unserer Auffassung existiert und etwas außerhalb unseres Geistes ist, der ihn auffaßt. Unsere Gegenwart verleiht ihm nicht das Dasein, unsere Abwesenheit vernichtet ihn nicht. Er behält seine gleichförmige und vollkommene Existenz, unabhängig von der Stellung vernünftiger Wesen, die ihn auffassen oder betrachten.

Aber diese allgemeine und ursprüngliche Meinung aller Menschen wird durch den leisesten Anflug von Philosophie bald zerstört, die uns lehrt, daß nichts je dem Geiste gegenwärtig sein kann als nur ein Bild oder eine Auffassung, daß die Sinne nur die Einlaßpforten sind, durch welche diese Bilder übermittelt werden, und daß sie nicht imstande sind, einen unmittelbaren Verkehr zwischen dem Geiste und dem Gegenstand zu bewirken. Der Tisch, den wir sehen, scheint kleiner zu werden, wenn wir uns von ihm entfernen; der wirkliche Tisch dagegen, der unabhängig von uns existiert, erleidet keine Veränderung. Es war daher nur sein Bild, das dem Geiste gegenwärtig war. Dies sind die klaren gebieterischen Aussagen der Vernunft, und kein Besonnener hat je daran gezweifelt, daß die Daseinsformen, die wir im Auge haben, wenn wir sagen, dieses Haus und jener Baum, nur Auffassungen in unserem Geiste sind und schwankende Abbilder oder Vertreter anderer Daseinsformen, die sich gleich und selbständig bleiben.

Insoweit sind wir also durch Vernunfttätigkeit genötigt, den ursprünglichen Naturinstinkten zu widersprechen oder von ihnen abzuweichen und uns eine neue Anschauung über die Aussage unserer Sinne zu bilden. Hier aber befindet sich die Philosophie

in größter Verlegenheit, wenn es gilt, diese neue Anschauung zu rechtfertigen und den verfänglichen Einwürfen der Skeptiker zu entgehen. Auf den unfehlbaren und unwiderstehlichen Naturinstinkt kann sie sich nicht mehr berufen: denn dieser führte uns zu einer ganz anderen Anschauung, die wir als dem Irrtum unterworfen, ja als irrtümlich erkannten. Diese angeblich philosophische Anschauung aber durch eine Reihe klarer und überzeugender Begründungen oder auch nur durch den Schein einer Begründung zu rechtfertigen, übersteigt die Leistungsfähigkeit jedes menschlichen Vermögens.

Durch welche Begründung läßt sich beweisen, daß die Auffassungen des Geistes durch äußere Gegenstände verursacht sein müssen, die von ihnen ganz verschieden, ihnen doch ähnlich sind (wenn anders das möglich ist), und daß sie nicht aus der Energie des Geistes selbst entspringen könnten, oder aus der Eingebung irgend eines unsichtbaren und unbekannten Geistes oder aus einer uns noch weniger bekannten Ursache sonst? Es wird nicht bestritten, daß in der Tat viele dieser Auffassungen nicht von einem äußeren Gegenstand herrühren, wie es beim Traum, beim Wahnsinn und anderen krankhaften Zuständen vorkommt. Auch ist nichts so unerklärlich wie die Art, in der ein Körper so auf den Geist wirken sollte, daß er je ein Bild seiner selbst auf eine Substanz übertragen könnte, deren Natur für so andersartig, ja ihm widerstreitend gilt.

Es ist eine Tatsachenfrage, ob die Auffassungen der Sinne durch äußere Gegenstände erzeugt werden, die ihnen ähneln; wie soll diese Frage entschieden werden? Sicherlich durch Erfahrung, wie alle anderen Fragen gleicher Art. Aber hier schweigt die Erfahrung völlig und muß es tun. Dem Geiste ist nie etwas anderes gegenwärtig als Auffassungen, und er kann unmöglich eine Erfahrung über ihre Verknüpfung mit Gegenständen gewinnen. Daher ist die Annahme einer solchen Verknüpfung ohne jede Grundlage in der Vernunfttätigkeit.

Zu der Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens seine Zuflucht nehmen, um die Wahrhaftigkeit unserer Sinne

zu beweisen, heißt sicherlich einen sehr unerwarteten Kreis beschreiben. Wäre seine Wahrhaftigkeit überhaupt bei dieser Sache beteiligt, so würden unsere Sinne ganz untrüglich sein, denn es kann unmöglich jemals täuschen. Ganz abgesehen davon, daß wir in Verlegenheit wären, stellen wir einmal die Außenwelt in Frage, Begründungen zu finden, durch die wir das Dasein dieses Wesens oder eines seiner Attribute beweisen könnten.

Daher ist dies ein Gebiet, auf dem die tieferen und mehr philosophischen Skeptiker stets triumphieren werden, wenn sie einen allgemeinen Zweifel über alle Gegenstände des menschlichen Wissens und Forschens einführen wollen. Sie dürfen sagen: Folgt ihr den natürlichen Instinkten und Neigungen, indem ihr die Wahrhaftigkeit der Sinne aufrecht erhaltet? Aber das führt euch zu dem Glauben, daß die Auffassung oder das sinnliche Bild selbst der äußere Gegenstand ist. Verleugnest du dies Prinzip, um dich zu der mehr vernunftgemäßen Ansicht zu bekennen, daß die Auffassungen nur Vertreter von einem äußeren Etwas sind? Hier weichst du von deinen natürlichen Neigungen und klareren Gefühlen ab und bist doch nicht imstande, deiner Vernunft Genüge zu tun, die niemals eine überzeugende Begründung aus der Erfahrung finden kann, um die Verknüpfung der Auffassungen mit äußeren Gegenständen zu beweisen.

Es gibt noch einen anderen skeptischen Gesichtspunkt gleicher Art, der aus sehr tiefen philosophischen Betrachtungen stammt und unsere Aufmerksamkeit verdienen müßte, wenn es erforderlich wäre, so tief zu graben, um Begründungen und Gedankengänge zu entdecken, die ernsthaften Zwecken doch so wenig dienen können. Es wird von neueren Forschern allgemein zugestanden, daß alle sinnlichen Eigenschaften der Gegenstände, wie Härte, Weichheit, Hitze, Kälte, Weiße, Schwärze usw. nur von zweiter Ordnung sind und nicht in den Gegenständen selbst existieren, sondern Auffassungen des Geistes bedeuten, ohne irgend ein äußeres Urbild oder Muster, das sie vertreten. Wird dies für die Eigenschaften zweiter Ordnung eingeräumt, so muß es auch für die

angeblichen Eigenschaften erster Ordnung, für Ausdehnung und Festigkeit folgen, und letztere können nicht mehr Recht auf die Benennung haben als erstere. Die Vorstellung der Ausdehnung wird einzig durch die Sinne des Gesichts und Getasts gewonnen, und wenn alle sinnlich aufgefaßten Eigenschaften im Geist, nicht im Gegenstand sein sollen, so muß die gleiche Schlußfolgerung auch für die Vorstellung der Ausdehnung gelten, die völlig von den sinnlichen Vorstellungen oder den Vorstellungen der Eigenschaften zweiter Ordnung abhängt. Nichts kann uns vor dieser Schlußfolgerung bewahren, als die Behauptung, daß die Vorstellungen jener Eigenschaften erster Ordnung durch Abstraktion gewonnen werden; eine Ansicht, die sich bei genauer Prüfung als unverständlich, ja widersinnig herausstellt. Eine Ausdehnung, die weder tastbar noch sichtbar ist, kann unmöglich vorgestellt werden, und eine tastbare oder sichtbare Ausdehnung, die weder hart noch weich, weder schwarz noch weiß ist, liegt gleichfalls außerhalb des Bereichs menschlicher Vorstellungskraft. Es versuche jemand, sich ein Dreieck im allgemeinen vorzustellen, das weder gleichseitig noch ungleichseitig ist, das weder in der Länge noch in dem Verhältnis der Seiten bestimmt ist, und er wird bald den Widersinn aller scholastischen Begriffe über Abstraktion und allgemeine Vorstellungen bemerken. [1])

So besteht der erste philosophische Einwurf gegen die Aussage der Sinne oder die Annahme einer äußeren

---

[1]) Diese Begründung stammt von Dr. Berkeley; in der Tat bilden die meisten Schriften jenes hochbegabten Verfassers die beste Anleitung zum Skeptizismus, die sich bei alten und neuen Philosophen, selbst Bayle nicht ausgenommen, finden läßt. Er erklärt deßungeachtet auf dem Titelblatt (und zweifellos vollkommen aufrichtig), daß er sein Buch sowohl gegen Skeptiker als gegen Atheisten und Freidenker gerichtet habe. Daß aber all seine Begründungen trotz ihrer anderen Absicht in Wirklichkeit rein skeptischer Natur sind, erhellt daraus, daß sie keine Antwort gestatten und keine Überzeugung hervorrufen. Ihre einzige Wirkung ist die Erzeugung jenes verblüfften Staunens, jener

Existenz darin, daß solche Annahme, wenn sie sich auf den Naturinstinkt stützt, der Vernunft widerstreitet, und wenn sie sich auf die Vernunft beruft, dem Naturinstinkt widerstreitet und doch gleichzeitig keine Evidenz für die Vernunft besitzt, die einen unparteiischen Forscher zu überzeugen taugte. Der zweite Einwurf geht weiter und zeigt, daß diese Annahme der Vernunft sogar widerstreitet, wenigstens wenn es ein Prinzip der Vernunft ist, daß alle sinnlichen Eigenschaften im Geist und nicht im Gegenstand sich befinden. Beraubt man aber die Materie aller ihrer faßbaren Eigenschaften erster sowohl wie zweiter Ordnung, so vernichtet man sie eigentlich und behält nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas zurück als Ursache unserer Auffassungen, einen so unvollkommenen Begriff, daß kein Skeptiker ihn des Streites wert erachten wird.[1])

Zweiter Teil.

Der Versuch der Skeptiker, die Vernunft durch Begründungen und Vernunfterwägungen zu vernichten, mag recht gewagt erscheinen; und doch ist dies das große Ziel all ihrer Forschungen und Streitigkeiten. Sie suchen nach Einwürfen sowohl gegen unsere abstrakten Denkakte als gegen diejenigen, welche Tatsachen und Dasein betreffen.

Der Haupteinwand gegen alle abstrakten Denkakte entnimmt sich den Vorstellungen des Raumes und der Zeit; Vorstellungen, die im täglichen Leben und für eine achtlose Betrachtung sehr klar und verständlich sind, die aber dort, wo sie der gründlichen Untersuchung der tieferen Wissenschaften unterliegen (und sie sind der Hauptgegenstand dieser Wissenschaften), zu Prinzipien führen, die durchaus verkehrt und widerspruchsvoll erscheinen. Kein Dogma

---

Unentschlossenheit und Verwirrung, die das Ergebnis des Skeptizismus ist.

[1]) Dieser Satz wurde in Ausgabe R hinzugefügt.

der Priester, zur Bändigung und Unterjochung der aufsässigen Vernunft des Menschen erfunden, hat je den gesunden Verstand mehr verletzt, als die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Ausdehnung mit ihren Folgerungen, wie sie von allen Geometern und Metaphysikern mit einer Art von triumphierendem Frohlocken pomphaft entwickelt werden. Eine wirkliche Größe, die unendlich kleiner ist als jede endliche Größe und die Größen enthält, welche unendlich kleiner sind als sie selbst, und so ins Unendliche fort — ein so kühner und wunderbarer Bau wiegt zu schwer, als daß eine Demonstration sich anmaßen dürfte, ihn tragen zu können, denn er verletzt die klarsten und natürlichsten Prinzipien der menschlichen Vernunft.[1]) Die Sache wird aber dadurch noch merkwürdiger, daß diese scheinbar widersinnigen Ansichten von einer Reihe der klarsten und natürlichsten Gedankengänge gestützt werden; wir können auch unmöglich die Vordersätze zugeben, ohne den Folgerungen beizustimmen. Was könnte uns mehr einleuchten und zufriedenstellen, als all die Schlüsse über die Eigenschaften der Kreise und Dreiecke; und doch, sind diese einmal angenommen, wie läßt sich leugnen, daß der Berührungswinkel zwischen einem Kreis und seiner Tangente unendlich kleiner ist als jeder rechte Winkel, daß man durch Vergrößerung des Kreisdurchmessers ins Unendliche die Verkleinerung dieses Berührungswinkels, und zwar ohne Ende, bewirken kann, daß der

---

[1]) Wie sehr die mathematischen Punkte auch umstritten sein mögen, so müssen wir doch zugeben, daß es physische Punkte gibt, d. h. Teile der Ausdehnung, die weder durch die Gesichtswahrnehmung noch durch die Einbildungskraft geteilt oder vermindert werden können. Diese der Phantasie oder den Sinnen gegenwärtigen Bilder sind also vollkommen unteilbar, und folglich müssen sie die Mathematiker für unendlich kleiner gelten lassen als irgend einen wirklichen Teil der Ausdehnung. Und doch scheint der Vernunft nichts so gewiß zu sein, wie daß eine unendliche Anzahl von ihnen durch Zusammensetzung eine unendliche Ausdehnung ergibt. Um wie viel mehr muß dies bei einer unendlichen Zahl jener unendlich kleinen Teile der Ausdehnung der Fall sein, die selbst noch für unendlich teilbar gelten.

Berührungswinkel zwischen anderen Kurven und ihren Tangenten unendlich kleiner sein kann als diejenigen zwischen jedem Kreis und seiner Tangente, und so ins Unendliche fort? Die Demonstration für diese Prinzipien scheint so zwingend wie jener Nachweis, daß die drei Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sind; und doch ist die eine Anschauung so natürlich und bequem, die andere beladen mit Widerspruch und Verkehrtheit. Die Vernunft scheint hier in eine Art Verblüffung und Beklemmung versetzt, die sie auch ohne die Eingebungen eines Skeptikers an sich selbst und an dem Boden unter ihren Füßen irre macht. Sie sieht ein helles Licht, das gewisse Stellen erleuchtet; aber dies Licht grenzt an die tiefste Dunkelheit. Zwischen beiden steht sie so geblendet und verwirrt, daß sie sich kaum noch mit Gewißheit und Sicherheit über irgend einen Gegenstand äußern kann.

Der Widersinn dieser kühnen Begriffsbildungen der abstrakten Wissenschaften wird, wenn möglich, noch greifbarer, wenn wir statt der Ausdehnung die Zeit betrachten. Eine unendliche Zahl wirklicher Zeitteile, die einander folgen und einer nach dem anderen vergehen, scheint ein so offenbarer Widerspruch zu sein, daß man wohl keinem, dessen Urteil durch die Wissenschaften nicht verdorben, anstatt verbessert worden ist, zutrauen sollte, ihn anzunehmen.

Dennoch kann die Vernunft auch mit diesem Skeptizismus sich nicht beruhigen und begnügen, in den sie durch jene scheinbaren Verkehrtheiten und Widersprüche getrieben worden ist. Wie irgend eine klare, deutliche Vorstellung Bestandteile enthalten kann, die ihr selbst oder irgend einer anderen klaren, deutlichen Vorstellung widersprechen, ist vollkommen unbegreiflich und vielleicht läßt sich keine widersinnigere Behauptung erdenken. Daher kann gar nichts skeptischer sein oder reicher an Zweifel und Unentschiedenheit, als dieser Skeptizismus selbst, der aus einigen der paradoxen Schlußfolgerungen der Geometrie und Größenlehre entspringt. [1])

---

[1]) Es scheint mir nicht unmöglich, diese Verkehrtheiten und Widersprüche durch das Zugeständnis zu vermeiden,

Die skeptischen Einwürfe gegen die moralisch-gewisse Evidenz oder gegen die Denkakte über Tatsachen sind entweder populär oder philosophisch. Die populären Einwürfe sind von der natürlichen Schwäche des menschlichen Verstandes hergenommen, von den widersprechenden Meinungen, die verschiedene

---

daß es so etwas wie abstrakte und allgemeine Vorstellungen im eigentlichen Sinne nicht gibt, sondern daß alle allgemeinen Vorstellungen in Wirklichkeit Einzelvorstellungen sind, einem allgemeinen Namen zugeordnet, der bei Gelegenheit andere Einzelvorstellungen wachruft, die in bestimmten Merkmalen der dem Geiste gegenwärtigen Vorstellung ähnlich sind. So bilden wir, wenn das Wort Pferd ausgesprochen wird, uns unmittelbar die Vorstellung eines schwarzen oder weißen Tieres von bestimmter Größe und Gestalt; da aber dies Wort gewöhnlich auch auf Tiere von anderer Farbe, Gestalt und Größe angewandt wird, so sind diese Vorstellungen, obschon der Einbildung im Augenblick nicht gegenwärtig, leicht wachzurufen, und unsere Vernunfttätigkeit und Schlußfolgerung geht in der gleichen Weise vor sich, wie wenn sie tatsächlich gegenwärtig wären. Gibt man dies zu (wie es vernünftig wäre), so folgt daraus, daß alle Vorstellungen von Größe, mit denen die Mathematiker arbeiten, nur Einzelvorstellungen sind, und zwar von den Sinnen und der Einbildungskraft eingegebene, die also nicht ins unendliche teilbar sein können. (Ausgaben E und F fügen ein: Im allgemeinen dürfen wir behaupten, daß die Vorstellungen von größer, kleiner und gleich, welche die Hauptgegenstände der Geometrie bilden, durchaus nicht genau und bestimmt genug sind, um die Grundlage für so auffallende Ableitungen zu bilden. Fragt einen Mathematiker, was er meint, wenn er zwei Größen für gleich erklärt, so muß er gestehen, daß die Vorstellung der Gleichheit zu den undefinierbaren gehört, und daß es genügt, zwei gleiche Größen vor jemand hinzustellen, um diese Vorstellung entstehen zu lassen. Nun, dies ist eine Berufung auf die allgemeinen Erscheinungsweisen der Dinge, wie sie sich der Einbildungskraft oder den Sinnen zeigen und kann folglich niemals Schlußsätze abwerfen, die diesen Vermögen so geradezu widerstreiten.) Es genügt vorläufig diese Andeutung, die hier nicht weiter verfolgt werden soll. Allen Liebhabern der Wissenschaft liegt gewiß daran, sich durch ihre Schlüsse nicht dem Gelächter und der Verachtung der Unwissenden auszusetzen, und so scheint mir diese Schwierigkeit am leichtesten gelöst zu sein.

Zeiten und Völker gehegt haben, dem Schwanken unseres Urteils in Krankheit und Gesundheit, Jugend und Alter, Glück und Unglück, dem dauernden Widerspruch in jedes einzelnen Menschen Meinungen und Ansichten und vielen derartigen Fällen mehr. Es ist überflüssig, diesen Punkt eingehender zu behandeln; dies sind nur schwache Einwürfe. Denn da wir im täglichen Leben jederzeit Denkakte über Tatsachen und Dasein bilden und unmöglich leben könnten, ohne diese Art der Begründung dauernd anzuwenden, so können alle populären Einwürfe, die aus ihr geschöpft sind, nicht genügen, jene Evidenz zu zerstören. Der große Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heißt Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. In den Schulen mögen diese Prinzipien blühen und obsiegen; dort ist es freilich schwer, wenn nicht unmöglich, sie zu widerlegen. Sobald sie aber aus dem Schatten heraustreten und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Affekte und Gefühle in Bewegung setzen, zu den mächtigeren Prinzipien unserer Natur in Gegensatz geraten, so vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage wie andere Sterbliche zurück.

Der Skeptiker täte daher besser, in seinem eigenen Reich zu verbleiben und jene philosophischen Einwürfe zu entwickeln, die aus tieferen Untersuchungen entspringen. Hier scheint sich ihm reichliche Gelegenheit des Triumphes zu bieten, wenn er mit Recht betont, daß all unsere Evidenz über Tatsachen, die über das Zeugnis der Sinne oder des Gedächtnisses hinausgehen, einzig aus der Beziehung von Ursache und Wirkung stammt; daß wir keine andere Vorstellung von dieser Beziehung haben, als die von zwei Gegenständen, die häufig im Zusammenhang standen; daß wir keine Begründung für die Überzeugung besitzen, daß Gegenstände, die in unserer Erfahrung häufig im Zusammenhang standen, in anderen Fällen ebenso im Zusammenhange stehen werden; und daß uns nur Gewohnheit oder ein gewisser Instinkt unserer Natur zu dieser Ableitung verführt, dem zu wider-

stehen es in der Tat schwer ist, der aber, wie andere Instinkte, täuschen und trügen kann. Solange der Skeptiker auf diesen Gebieten verweilt, zeigt er seine Stärke oder tatsächlich vielmehr seine eigene und unsere Schwäche; er scheint wenigstens solange alle Sicherheit und Überzeugung zu zerstören. Diese Begründungen könnten noch länger ausgesponnen werden, ließe sich nur irgend ein dauernder Nutzen oder Vorteil für die Gesellschaft daraus erwarten.

Denn darin besteht der hauptsächliche und niederschlagendste Einwand gegen den übertriebenen Skeptizismus, daß kein dauernder Nutzen aus ihm jemals hervorgehen kann, so lange er in seiner vollen Krakt und Stärke verharrt. Wir brauchen einen solchen Skeptiker bloß zu fragen: Was er eigentlich wolle und mit all diesen interessanten Untersuchungen bezwecke? Er gerät dann sofort in Verlegenheit und weiß keine Antwort. Ein Anhänger des Kopernikus oder Ptolemäus, der sein besonderes astronomisches System verteidigt, mag hoffen, bei seinen Zuhörern eine Überzeugung hervorzurufen, die auf die Dauer bestehen bleibt. Ein Stoiker oder Epikuräer entwickelt Prinzipien, die nicht nur sich dauernder Geltung erfreuen mögen, sondern auch auf unser Verhalten und Benehmen einwirken. Aber ein Pyrrhoniker kann nicht erwarten, daß seine Philosophie irgend einen beständigen Einfluß auf unseren Geist ausüben, oder daß dieser Einfluß, wenn sie es täte, für die Gesellschaft wohltätig sein werde. Er muß im Gegenteil zugeben, wenn anders er überhaupt etwas zugeben will, daß alles menschliche Leben untergehen müßte, wenn seine Prinzipien allgemein und auf die Dauer zur Herrschaft kämen. Jede Unterredung und jede Handlung würden sofort aufhören und die Menschen in einem vollkommenen Dämmerzustand verharren, bis die unbefriedigten Bedürfnisse der Natur ihrem elenden Dasein ein Ziel setzten. Ein so unglücklicher Ausgang ist allerdings sehr wenig zu fürchten. Die Natur ist immer stärker als alle Prinzipien. Wenn auch ein Pyrrhoniker sich oder andere durch seine tiefsinnigen Gedankengänge in eine augenblickliche Verblüffung

und Verwirrung stürzen mag, so wird doch das erste alltägliche Erlebnis seine sämtlichen Zweifel und Bedenken verjagen, und ihn, was Handeln und Forschen angeht, mit den Philosophen jeder anderen Sekte oder mit Leuten, die sich niemals um philosophische Untersuchung im geringsten gekümmert haben, vollkommen gleichstellen. Erwacht er aus seinem Traume, so wird er der Erste sein, der in das Gelächter über sich selbst mit einstimmt und gesteht, daß all seine Einwürfe bloß zur Unterhaltung taugen und nur die wunderliche Lage des Menschen zu offenbaren dienen, der handeln, denken und glauben muß, wenn er auch nicht imstande ist, durch die sorgsamste Untersuchung über die Grundlagen dieser Tätigkeiten befriedigende Aufklärung zu erlangen oder die gegen sie erhobenen Einwürfe zurückzuweisen.

Dritter Teil.

Es gibt nun freilich einen gemäßigteren Skeptizismus, nämlich die akademische Philosophie, der sowohl von Dauer als von Nutzen sein kann und sich zum Teile aus diesem Pyrrhonismus oder übertriebenen Skeptizismus ergeben mag, wenn dessen zahllose Zweifel durch den gesunden Verstand und durch Überlegung einigermaßen berichtigt werden. Der größere Teil der Menschen ist naturgemäß zu dogmatischen Behauptungen geneigt; da er die Gegenstände nur von einer Seite sieht und keine Vorstellung von irgendwelchen Begründungen der Gegenseite hat, so wendet er sich unbesonnen jenen Prinzipien zu, auf die ihn seine Neigung verweist; auch kennt er keinerlei Nachsicht für die, welche entgegengesetzten Anschauungen huldigen. Das Zögern oder Abwägen beunruhigt seinen Verstand, tritt seinen Affekten entgegen und hemmt sein Handeln. Er ruht daher nicht, bis er einem für sich so unbequemen Zustand entflieht, und meint, durch die Heftigkeit seiner Behauptungen und die Hartnäckigkeit seines Glaubens sich gar nicht weit genug davon entfernen zu können.

Würden aber diese dogmatischen Denker sich der sonderbaren Schwächen des menschlichen Verstandes selbst in seinem vollkommensten Zustande und in seinen genauesten und besonnensten Begriffsbestimmungen bewußt werden, so würde eine solche Überlegung sie mehr Bescheidenheit und Zurückhaltung lehren und ihre gute Meinung von sich selbst sowie ihr Vorurteil gegen die Gegner verringern. Der Ungebildete sollte auf die Gemütsverfassung der Gelehrten achten, die inmitten aller Vorteile, welche Arbeit und Überlegung zeitigen, gewöhnlich in ihre Ergebnisse doch Mißtrauen setzen; wer aber unter den Gelehrten durch seine natürliche Veranlagung zu Hochmut und Hartnäckigkeit neigt, dem wird ein leichter Zusatz von Pyrrhonismus seinen Stolz niederschlagen durch den Hinweis, daß die geringen Vorteile, die er über seine Genossen etwa errungen hätte, nur unbeträchtlich sind im Vergleich mit der allgemeinen Ratlosigkeit und Verwirrung, die der menschlichen Natur anhaftet. Im allgemeinen sollte ein gewisser Grad von Zweifel, Vorsicht und Bescheidenheit bei allen Arten von Untersuchungen und Entscheidungen den folgerichtigen Denker nie verlassen.

Eine andere Art des gemäßigten Skeptizismus, die der Menschheit von Vorteil sein könnte und vielleicht das natürliche Ergebnis der pyrrhonischen Zweifel und Bedenken ist, geht auf die Einschränkung unserer Forschung auf solche Gegenstände, die sich für die engen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes am besten eignen. Die Einbildungskraft des Menschen ist von Natur hochfliegend, entzückt sich an allem Entlegenen und Außerordentlichen und stürmt ohne Aufsicht in die weitesten Fernen des Raumes und der Zeit, um den Gegenständen aus dem Wege zu gehen, welche Gewohnheit ihr allzu vertraut gemacht hat. Eine gerade Urteilskraft beobachtet die gegenteilige Methode, vermeidet alle weit und hoch führenden Untersuchungen, beschränkt sich auf das gewöhnliche Leben und solche Gebiete, die im täglichen Handeln und in der Erfahrung vorkommen und überläßt die erhabenen Vorwürfe Dichtern und Rednern zur Ausschmückung oder der Kunst der

Priester und Staatsmänner. Uns zu einem so heilsamen Entschluß zu bewegen, ist nichts so dienlich, als einmal völlig von der Kraft des pyrrhonischen Zweifels durchdrungen gewesen zu sein und von der Unmöglichkeit, durch etwas anderes als nur durch die starke Macht des natürlichen Instinkts daraus befreit zu werden. Wer eine Neigung zur Philosophie hat, wird seine Nachforschungen fortsetzen, denn er bedenkt, daß neben dem unmittelbaren Vergnügen, das solche Beschäftigung begleitet, philosophische Entscheidungen weiter nichts sind als die in Regeln gebrachten und berichtigten Überlegungen des täglichen Lebens. Aber sie werden sich nie versucht fühlen, über das gewöhnliche Leben hinauszugehen, solange sie die Unvollkommenheit jener Fähigkeiten im Auge behalten, mit denen sie arbeiten, deren engen Bereich und ungenaue Leistungen. Solange wir nicht einen befriedigenden Grund angeben können, warum wir nach tausend Erfahrungstatsachen glauben, daß ein Stein fallen oder das Feuer brennen wird — können wir uns da mit irgend einer bestimmten Anschauung zufrieden geben, die wir über den Ursprung der Welten und den Zustand der Natur von Ewigkeit zu Ewigkeit bilden mögen?

Diese enge Begrenzung unserer Untersuchungen ist in der Tat in jeder Hinsicht so vernunftgemäß, daß, um sie uns zu empfehlen, schon die oberflächlichste Prüfung der natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes und deren Vergleichung mit ihren Gegenständen genügt. Wir werden dann finden, welches die geeigneten Gebiete der Wissenschaft und Forschung sind.

Mir scheint, daß die einzigen Gegenstände der abstrakten Wissenschaften oder der Demonstration Größe und Zahl sind, und daß alle Versuche, diese vollkommeneren Wissensarten über diese Grenzen hinaus zu erstrecken, nur Blendwerk und Täuschung bedeuten. Da die Bestandteile von Größe und Zahl ganz gleichartig sind, so werden ihre Beziehungen schwierig und verwickelt; nichts kann daher wissenswerter und auch nützlicher sein, als durch vielfache Zwischenglieder ihre Gleichheit oder Ungleichheit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen nachzu-

weisen. Da aber sämtliche übrigen Vorstellungen deutlich voneinander getrennt und verschieden sind, so können wir auch mit der genauesten Forschungsweise nie weiter dringen, als bis zur Beobachtung dieser Verschiedenheit, und kraft eines einleuchtenden Aktes der Überlegung die Aussage machen, daß das eine Ding nicht das andere ist. Machen derartige Entscheidungen Schwierigkeiten, so kommt das allein von dem unbestimmten Sinn der Wörter, der sich durch richtigere Definitionen verbessern läßt. Daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden anderen Seiten, kann man auch bei genauester Definition der Ausdrücke nicht wissen, ohne fortlaufende Denkakte und Untersuchungen anzustellen. Uns aber von dem Satz zu überzeugen, daß, wo kein Eigentum ist, da keine Ungerechtigkeit sein kann, braucht man nur die Ausdrücke zu definieren und Ungerechtigkeit als Verletzung des Eigentums zu erklären. Dieser Satz ist in der Tat nur eine unvollkommenere Definition. Dasselbe gilt von all jenen angeblichen syllogistischen Denkakten, die sich in jedem anderen Zweig des Wissens vorfinden, außer in den Wissenschaften von Größe und Zahl. Diese können ruhig, wie mich dünkt, für die einzigen wahren Gegenstände des Wissens und der Demonstration erklärt werden.

Alle übrigen Forschungen des Menschen betreffen nur Tatsachen und Dasein, und diese sind ersichtlich der Demonstration nicht zugänglich. Alles, was ist, kann auch nicht sein. Keine Verneinung einer Tatsache kann einen Widerspruch enthalten. Das Nichtsein eines Wesens ist ohne Ausnahme eine ebenso klare und deutliche Vorstellung wie sein Dasein. Der Satz, welcher behauptet, daß es nicht ist, mag zwar falsch sein [1]), aber er ist nicht weniger begreiflich und verständlich als der, welcher behauptet, daß es ist. Der Fall liegt anders bei den Wissenschaften im strengen Sinn. Dort ist jeder Satz, der nicht wahr ist, verworren und unverständlich. Daß die Kubikwurzel von 64 gleich ist der Hälfte von 10, ist ein falscher Satz

[1]) „mag zwar falsch sein“ kam in Ausgabe F hinzu.

und kann nie deutlich vorgestellt werden. Daß aber Cäsar, oder der Engel Gabriel, oder sonst ein Wesen niemals existiert hat, mag ein falscher Satz sein, ist aber jedenfalls vollkommen vorstellbar und enthält keinen Widerspruch.

Das Dasein irgend eines Wesens kann also nur durch Begründungen bewiesen werden, die aus seiner Ursache oder Wirkung stammen, und diese Begründungen stützen sich lediglich auf die Erfahrung. Gehen wir a priori vor, so scheint jedes Ding fähig, jedes andere hervorzubringen. Das Fallen eines Kiesels könnte, soviel wir wissen, die Sonne auslöschen, oder der Wunsch eines Menschen den Lauf der Sterne lenken. Es ist nur die Erfahrung, die uns über die Natur und die Grenzen von Ursache und Wirkung belehrt und uns befähigt, das Dasein eines Gegenstandes aus dem eines anderen herzuleiten.[1]) Das ist die Grundlage der moralisch-gewissen Denkakte, welche den größten Teil des menschlichen Wissens bilden und die Quelle alles menschlichen Handelns und Verhaltens sind.

Moralisch-gewisse Denkakte betreffen entweder einzelne oder allgemeine Tatsachen. Alle Erwägungen im Leben gehören zu den ersteren und ebenso alle Erörterungen in der Geschichte, Chronologie, Geographie und Astronomie.

Wissenschaften, die von allgemeinen Tatsachen handeln, sind Politik, Naturwissenschaft, Physik, Chemie usw., wo die Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen einer ganzen Gattung von Gegenständen untersucht werden.

Die Gottesgelahrtheit oder Theologie, welche das Dasein einer Gottheit und die Unsterblichkeit der Seelen

---

[1]) Jene lästerliche Regel der alten Philosophie: Ex nihilo nihil fit, welche die Erschaffung der Materie ausschloß, hört nach unserer Philosophie auf, eine Regel zu sein. Nicht nur der Wille des höchsten Wesens kann die Materie erschaffen; soweit wir a priori wissen, könnte sie auch der Wille eines jeden andern Wesens erschaffen, oder jede andere Ursache, die sich eine noch so launenhafte Einbildungskraft ersinnen mag.

beweist, setzt sich aus Gedankengängen zusammen, die teils einzelne, teils allgemeine Tatsachen betreffen. Sie hat in der Vernunft ihre Grundlage, soweit sie durch Erfahrung gestützt wird. Aber ihre beste und festeste Grundlage ist der Glaube und die göttliche Offenbarung.

Ethik und Ästhetik sind nicht so sehr Gegenstände für den Verstand wie für den Geschmack und das Gefühl. Die Schönheit, die sittliche wie die natürliche, wird eigentlich mehr empfunden als verstandesgemäß aufgefaßt. Richten wir unsere Vernunft auf sie und versuchen wir einen Maßstab für sie festzustellen, so betrachten wir eine neue Tatsache, nämlich den allgemeinen Geschmack der Menschheit oder etwas ähnliches, der dann Gegenstand der Vernunfttätigkeit oder des Forschens werden kann.

Sehen wir, von diesen Prinzipien durchdrungen, die Bibliotheken durch, welche Verwüstungen müssen wir da nicht anrichten? Greifen wir irgend einen Band heraus, etwa über Gotteslehre oder Schulmetaphysik, so sollten wir fragen: Enthält er irgend einen abstrakten Gedankengang über Größe oder Zahl? Nein. Enthält er irgend einen auf Erfahrung gestützten Gedankengang über Tatsachen und Dasein? Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts als Blendwerk und Täuschung enthalten.

Deutsch-englisches Register.[1])

Ableitung, ableiten:	*inference, infer.
Abstrakt:	*abstract.
Affekt:	*passion.
Analogie:	analogy.
Anerkennung, anerkennen:	assent (siehe *belief), acknowledge.
Ästhetik, Ästhetiker:	*criticsm, critic.
Assoziation:	association.
Auffassen, Auffassung:	*perceive, perception.
Aussage:	*evidence.
Begriff:	*notion.
Begründung:	*argument.
Beobachtung, beobachten:	observation, observe.
Beständig:	steady, constant.
Betätigung:	*action.
Beweis:	*proof.
Bild:	image (=Gemälde picture).
Bewußtsein, bewußt:	*consciousness, conscious.
Demonstration:	*demonstration.
Denkakt:	*reasoning.
Denken:	*think, thought.
Denker:	*reasoner.
Eindruck:	*impression.
Einbildung(skraft):	*imagination.
Empfinden, Empfindung:	*feel, feeling.
Energie:	energy (siehe *connexion).
Erdichtung:	fiction (siehe *imagination).

[1]) Die mit einem Stern versehenen Wörter finden sich auch im englisch-deutschen Register.

Ereignis: event.
Erfahrung: *experience.
Erfahrungstatsache: *experiment.
Erfolg: event.
Erscheinung: phænomenon, appearance.
Erstaunlich: marvellous.
Evidenz: *evidence.
Fall: instance (günstiger Fall: chance).
Fest, Festigkeit: firm, firmness; solid, solidity.
Folge, Folgerung: *consequence.
Frische: vigour.
Gedanke: *thought.
Gedankengang: *reasoning.
Gefühl: *sentiment.
Gegenstand: subject, object.
Gegensatz: opposition, contest (siehe *contrariety).
Gesunder (gemeiner) Verstand: common sense.
Geist, geistig: *mind, spirit, genius; mental.
Geisteswissenschaft: moral science (siehe *moral).
Gemütserregung: emotion, affection (siehe *passion).
Geschmack: taste, relish.
Geschmacksurteile: *criticism.
Gewißheit: *certainty.
Gewohnheit: custom.
Glaube: *belief, faith.
Gleich: like (siehe *similar).
Gleichartig: *similar.
Grundsatz: maxim (siehe *principle).
Handlung: action.
Herleiten, -ung: *infer, inference.
Intuition, intuitiv: *intuition, intuitive.
Kraft: force, power (siehe *connexion).
Kenntnis: *knowledge.
Kontrast: contrast (siehe *contrary).

Lebendigkeit, lebendig:	vivacity, vivid.
Lebhaftigkeit, lebhaft:	liveliness, lively.
Macht:	power (siehe: *connexion).
Matt:	faint.
Metaphysik, metaphysisch:	*metaphysics, metaphysical.
Moralisch, moralisch-gewiß:	*moral.
Naturwidrig (widernatürlich):	prodigeous.
Neigung:	affection, inclination, propensity (siehe *passion).
Philosophie:	*philosophy.
Prinzip:	*principle.
Schließen, Schluß:	*conclude, conclusion.
Schwach:	feeble.
Seele:	soul (siehe *mind).
Selbstbesinnung:	*reflection.
Sicherheit:	*assurance, security (siehe *belief).
Stärke, stark:	strength, strong, force.
Tätigkeit:	*operation.
Tasten:	*feel.
Tatsache:	fact, matter of fact.
Überlegung, überlegen:	*reflection, reflect.
Übernatürlich:	supernatural.
Überzeugung:	conviction, persuasion. (siehe *belief).
Übung:	habit.
Ursache:	cause.
Urteil, Urteilskraft:	judgment.
Verbinden, -ung:	bind together, unite, union, communication.
Verknüpfen, Verknüpfung:	*connect, connexion.
Vernunft:	*reason.
Vernünfteln:	*to reason.
Vernünftig:	*reasonable, rational, intelligent.
Vernunfttätigkeit:	*reasoning.
Verstand:	*understanding.
Verständlich:	intelligible.
Verträglich:	consistent (siehe *contradiction).

Vertrauen:	faith.
Vorgang:	*operation.
Vorstellen:	*conceive.
Vorstellung:	*idea.
Vorstellungsbild:	*conception.
Vorstellbar:	*conceivable.
Wahr, Wahrheit:	*true, truth.
Wahrnehmung:	*sensation.
Wahrscheinlich, -keit:	*probable, probability.
Widerspruch, -sprechen, widerspruchsvoll:	*contradiction, contradict, contradictory.
Widerstreit, widerstreitend:	*contrariety, contrary.
Wille:	will.
Willenshandlung:	voluntary action.
Wirksamkeit:	*operation.
Wirkung:	effect.
Wißbegierde:	curiosity.
Wissen:	*knowledge.
Wissenschaft:	*philosophy, science; ganz selten: letters, learning, litterature.
Wunder, wunderbar:	miracle, miraculous, selten: wonder.
Zeugnis:	testimony.
Zufall:	chance, selten accident.
Zusammenhang (hängen):	*conjunction, conjoin.
Zusammenstimmend:	consistent (siehe *contradiction).
Zustimmung:	assent (siehe *belief).

Englisch-deutsches Register.

Nur die in der Übersetzung streng festgehaltenen Ausdrücke, also die eigentlichen Termini, erhalten in diesem alphabetischen Register eine selbständige Stelle; erwähnenswerte, aber von Hume oder von uns fließend gebrauchte Ausdrücke werden bei den betreffenden Grundwörtern erwähnt, denen ihre Bedeutung am verwandtesten ist. Hinweise auf Humes Hauptwerk den *Treatise on human nature* beziehen sich stets auf dessen erstes Buch: *Of the understanding.* Die Nachweise durch Angabe der Seiten, auf denen ein Ausdruck vorkommt, erstreben natürlich keine Vollständigkeit.

Abstract: von Hume in dreierlei Bedeutung gebraucht: a) = unanschaulich und daher schwer verständlich im populären Sinne (Hauptquelle bezeichnenderweise der „populäre" Abschnitt I); dort wird die leichte *(easy)*, menschliche *(human)*, augenfällige *(obvious)* der tiefsinnigen *(profound)*, schwer verständlichen *(of difficult comprehension)*, genauen *(accurate)* Philosophie gegenübergestellt; vgl. S. 4, 7, 9, 15, 16, 60, 95. b) = a priori, rein gedanklich; so werden S. 182 „unsre abstrakten Denkakte" *(abstract reasonings)* in Gegensatz zu denjenigen gestellt, „welche Tatsachen und Dasein betreffen" *(wich regard matter of fact or existence)*. Und zwar ist die Mathematik in diesem Sinne die „abstrakte Wissenschaft" *κατ' ἐξοχήν*, S. 184, vor allem die Arithmetik (S. 190, 193), da nach Hume die Geometrie empirische Elemente birgt und der Kritik der unter c) erwähnten Bedeutung von abstrakt verfällt. c) = begrifflich, kommt hauptsächlich in der Verbindung mit *idea* vor: als allgemeine und abstrakte Vorstellung. Deren Existenz wird bekanntlich von Hume (im Treatise I, 7 ausführlich, in unserm Werk, S. 185 A. nur nebenbei) geleugnet und jeder

Gattungsbegriff als „Einzelvorstellung“ gedeutet, die bei Nennung eines allgemeinen Namens andre Einzelvorstellungen assoziativ wachruft.

Das Wort ist in jeder seiner Bedeutungen mit **Abstrakt** wiedergegeben worden.

Argument: der Weg, auf dem ich von einer unmittelbaren zu einer mittelbaren Erkenntnis gelange. Daher werden alle *arguments* von Hume (S. 70 A.) in Begründungen a priori und a posteriori, d. h. in *demonstrations* und *proofs and probabilities* eingeteilt (siehe dort). Da aber die Enquiry die Erkenntnis a priori nur streift, so steht *argument* meist im Sinne von Erfahrungsbeweis, als *argument from experience* (S. 47; der Ausdruck *arguments a priori* S. 38). Genus proximum: *reasoning* (siehe dort). Synonyma: *conclusion* (Schluß), *consequence* (Folgerung), *inference* (Ableitung, siehe dort); Hauptquelle S. 45—51. *Argument* ist stets mit **Begründung** übersetzt worden; nur zweimal, wo es im englischen Text für *argumentation* steht, ist es (S. 128) mit Beweisführung, oder (S. 145) mit Widerlegung wiedergegeben.

Association: die Verknüpfung zwischen einanderfolgenden *Ideas* (Vorstellungen) oder zwischen einer *impression* und einer *idea*. Genus proximum: *operation of the mind* (siehe dort). Synonymum: *connexion*, Verknüpfung (siehe dort). Hauptquelle: 3. Abschnitt. *Association* ist stets mit Assoziation übersetzt worden.

Belief: das bevorzugte Wort, um die Überzeugung von der Existenz oder Beschaffenheit einer nicht unmittelbar erfahrenen, aber unter bestimmten Bedingungen erfahrbaren Wirklichkeit zu bezeichnen. Diese Überzeugung wird durch *reasonings, arguments, inferences, conclusions, consequences,* letzten Endes durch einen auf dem Wege gewohnheitsmäßiger Assoziation erworbenen *instinct,* auf Grund vergangener Erfahrungen, also im strengen Sinne nur durch *proofs* an der Hand des Kausalitätsgesetzes erarbeitet. Ihr Grad bleibt hinter der absoluten Gewißheit *(certainty)* zurück und erreicht nur Wahrscheinlichkeit. Der

belief ist der eine Ast an dem Stamme der *evidence* (siehe dort), deren anderer kräftiger entwickelter Ast *certainty* (siehe dort) genannt wird. Da alle Erkenntnis über nicht unmittelbar gegenwärtige Wirklichkeit nach Hume der Erfahrung entstammt, so kommt der *belief* stets nur empirischen Einsichten zu. Der *belief* ist „ein Gefühl oder eine Empfindungsweise" *(sentiment or feeling)*, eine „Vorstellungsart" *(manner of conception)*, nicht selbst eine Vorstellung (S. 59/60). Genus proximum: *evidence* (siehe dort). Synonyma: *assurance, assent*, seltener *security, conviction* (187), *persuasion, reliance* (71), *opinion* (136); *assurance* und *security* meist mit Sicherheit, *assent* mit Zustimmung, die übrigen mit Überzeugung wiedergegeben; vgl. S. 60, 133 (zu *assent*), S. 129 ff. (zu *assurance*). Hauptquelle: S. 59—69; vgl. Treat. I, 7, 10 und Anhang. *Belief* ist stets mit **Glauben** übersetzt worden (S. 154, 155 und 193 mußte auch *faith* im Sinne des religiösen Glaubens mit Glaube übersetzt werden).

Certain, certainty: der höchste Grad der Evidenz, der nur a) den Ergebnissen der apriorischen Wissenschaften (Logik und Mathematik), deren Gegenteil einen Widerspruch enthält, b) den unmittelbaren Wahrnehmungen, den Augenblickserlebnissen (den *external* und *internal sensations)*, und c) allenfalls noch den Erinnerungsvorstellungen eignet. Die Gewißheit ist entweder unmittelbarer oder mittelbarer Art und heißt dementsprechend *intuitive* oder *demonstrative;* vgl. S. 35 und 36. Mittelbare Erfahrungsgewißheit gibt es nicht; wohl aber mittelbare Gewißheit a priori als der subjektive Überzeugungsgrad, der den *demonstrations* eignet. Ausnahmen von dieser Terminologie sind selten, doch finden sie sich gelegentlich; so S. 107—109 mehrmals, wo von *degrees of certainty* (statt *evidence*) gesprochen wird, und S. 81, wo sich der Ausdruck *a certain proof* findet (während doch ein Erfahrungsbeweis nach Hume nur *assent, assurance, conviction*, kurz *belief*, aber nie *certainty* erreicht); auch die Ausdrücke *consid-*

erable certainty und *certain* auf S. 111 und S. 122 sind inkorrekt. Genus proximum: *evidence* (siehe dort). Synonyma nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 35/36. Die englischen Termini sind im Deutschen überall mit **Gewiss und Gewissheit** wiedergegeben. (Ganz selten steht *certain* für objektiv notwendig, so S. 90, wie *true* gelegentlich wirklich statt wahr bedeutet).

Conceive, conceivable, conception: jede Art des reproduzierten, mittelbaren Vorstellens. Es ist also eine Art des *perceive* (auffassen), das unmittelbares Vorstellen (für das Hume's Terminologie keinen eigenen Ausdruck besitzt) und mittelbares Vorstellen befaßt. Das Vermögen der *conceptions* ist die Einbildungskraft, *imagination* (siehe dort). Gegenstück und zugleich Quelle der *conceptions* sind die unmittelbaren *impressions* (siehe dort). Da alles Vorstellen bei Hume ein anschauliches Vorstellen ist und er ein begriffliches Vorstellen nicht kennt, so steht auch *conceivable* und *inconceivable* (S. 82, 83, 89) im Sinne von anschaulich, vorstellbar oder nicht vorstellbar. Genus proximum: *perceive, perception* (Auffassung) (siehe dort). Synonyma: siehe *think* (denken), *thought* (Gedanke), *idea* (Vorstellung); von *conceivable: consistent* (widerspruchslos). Hauptquelle: S. 61 bis 69, wo die Bedeutungsgleichheit mit *idea, think, thought* am klarsten erhellt; vgl. S. 18 ff., 43 u. a. Deswegen ist auch der Stamm von vorstellen in der Übersetzung stets eingehalten worden und zwar in der Weise: daß *conceive* gewissermaßen als das fehlende Verb zu *idea* immer mit **Vorstellen** (wie *think* und *thought* mit denken und Gedanken), *conceivable* mit **vorstellbar**, *conception* — da Vorstellung für *idea* reserviert werden mußte — mit **Vorstellungsbild** wiedergegeben wurde. (Einmal in der sonderbaren Verbindung von *conception of ideas:* mit Bildung von Vorstellungen übersetzt, S. 86.)

Conclusion, conclude: der Akt, der von unmittelbarer zur mittelbaren Erkenntnis führt, resp. das Ergebnis dieses Aktes (die Konklusion). Haupt-

problem ist die Analyse der *experimental conclusion* (S. 44, 45), d. h. des Schlusses, der von gegenwärtiger oder erinnerter Erfahrung auf nicht Erfahrenes geht. Als Denkprozesse a priori die *conclusions* der Mathematik: S. 183. Genus proximum: *reasoning* (siehe dort). Synonyma: *argument, inference, consequence* (siehe dort). Hauptquelle: S. 42 ff. *Conclude, conclusion* sind stets mit **Schliessen, Schluss** (Schlußsatz, Schlußergebnis) übersetzt worden.

Conjunction, conjoin: im Gegensatz zur connexion (Verknüpfung, siehe dort) eine Verbindung „äußerlicher" d. h. nur räumlich-zeitlicher, nicht „innerer" Natur. Es bedeutet das bloß tatsächliche Aneinandergefügtsein von Dingen, Ereignissen, Vorstellungen, nicht das logisch oder real notwendig mit einander Gegebensein. Die erkennbare Kausalität ist bloße *conjunction*, und wer diesen Begriff im Gegensatz zur *necessary connexion*, in der die Wirkung aus der Ursache durch eine besondere „Kraft" entspringt oder in ihr „enthalten" ist, verstanden hat, besitzt den Schlüssel zu Humes Kausaltheorie. Genus proximum: *operation* (siehe dort). Synonyma von *to be conjoined: to follow, to be attended* (S. 89). Hauptquelle: S. 85, 90 ff.; vgl. auch S. 48 ff. Von den meisten Übersetzern wird *conjunction* mit Verbindung, *connexion* mit Verknüpfung wiedergegeben; aber dabei kommt weder der sprachliche noch der tief sachliche Unterschied deutlich zur Geltung. Wegen der Wichtigkeit der Begriffe haben wir (auf die Nachahmung des Gleichklangs der ersten Silbe *„con"* im Englischen verzichtend) *conjoin* und *conjunction* überall durch **Zusammenhang** und **Zusammenhängen** (im Zusammenhang stehen) ins Deutsche übertragen. Man liest so schwerer über den Gegensatz zur *connexion* (Verknüpfung) hinweg.

Connexion, connect: die Verknüpfung innerer Natur zwischen Begebenheiten, Gedanken, Dingen usw., so daß wenn A gesetzt ist, B notwendig mitgesetzt ist; dieses innere „Band" (*tye*, S. 89, 90) heißt in dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung

gewöhnlich Kraft. Eine solche *connexion* zwischen den realen Objekten an sich mag bestehen, ist aber unerkennbar (Abschnitt VI); dagegen bezeichnet Hume die assoziative Verbindung der Vorstellungen, die uns solch eine innere Verknüpfung der Ereignisse in der realen Welt vortäuscht, als eine *connexion:* S. 24 bis 34; 63, 91, 92; 94/95, 113. Genus proximum: *operation* (siehe dort). Synonyma: *force, energy, power* (Kraft, Energie, Macht). S. 76: *power, force, energy or necessary connexion*, vgl. S. 90. Hauptquellen: die gleichen wie für den Gegensatz der *connexion*, die *conjunction:* S. 85, 90 ff. Unsere deutsche Übersetzung lautet stets: **Verknüpfung, verknüpfen.**

Consciousness, conscious: selten gebrauchte, nur in Abschnitt VII häufiger angewandte Termini; sie bezeichnen das unmittelbare Innewerden, das unsbewußt-sein eigner innerer Erlebnisse. Consciousness ist die Quelle und das „Organ" meist nur der inneren „Eindrücke", der *inward impressions*, und tritt dann als Seitenstück den äußeren Sinnen, als der Quelle und den Organen der *outward impressions* gegenüber; vgl. S. 86 *either from our senses or consciousness;* S. 81 wird es daher einem *sentiment* (Gefühl) gleichgesetzt. Es gibt stets untrügliche Auskunft: *consciousness never deceives* (S. 80). Genus proximum: *mind* (Geist) (siehe dort). Synonymum: *reflection* (Selbstbesinnung) (siehe dort). Hauptquelle: S. 79—88. Übersetzt wurden *consciousness* und *conscious* immer durch: **Bewusstsein** und **bewusst.**

Consequence: sowohl die reale Folge wie die gedankliche Folgerung. Genus proximum: *reasoning* (siehe dort). Im ersteren Sinn synonymum: *effect* (S. 27, 66, 86, 116, 118, 124, 125); im zweiten Fall: *argument, inference, conclusion* (siehe dort und S. 44). Im Sinn von Wirkung ist *consequence* stets mit **Folge**, im Sinn von Folge eines Grundes stets mit **Folgerung** wiedergegeben.

Contradiction, contradict: die gedankliche Unverträglichkeit zweier Vorstellungen; also stets ein

Widerspruch a priori, der, ohne Rat bei der Erfahrung zu holen, eingesehen werden kann. Kommt nur in der reinen Logik und Mathematik vor. S. 19: *nor is anything beyond the power of thought except what implies an absolute contradiction.* Die mathematische *contradiction* S. 182, 184. Nicht häufig angewandter Terminus. Gegensatz: *conceivable* (82, 83, 86), *consistent* (widerspruchlos), S. 19, 40; *intelligible* (verständlich), S. 46. Synonymum: *incongruous* (unverträglich), vgl. S. 19. Hauptquelle: S. 35/36, 46. *Contradict* und *contradiction* ist stets mit **Widersprechen, Widerspruch** übersetzt worden.

Contrary, contrariety: a) Der Gegensatz zwischen Dingen, Ereignissen, die einander zerstören, aufheben, de facto miteinander unverträglich sind. So wird S. 25 das Wesen von *contrast or contrariety (contrast* ist der viel seltener gebrauchte Terminus) also beschrieben: *Where two objects are contrary, the one destroys the other.* Dann bringen die Worte das zum Ausdruck, was Kant „Realrepugnanz" nennt. b) Der scheinbare Gegensatz in den Ursachen und Wirkungen dort, wo wir aus der scheinbar gleichen Ursache verschiedene Wirkungen hervorgehen sehen. *The contrariety of events* (im Sinne von b) *may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operation of contrary causes* (im Sinne von a). Solche Ursachen und Wirkungen, und ebenso unsere Beobachtungen und Erfahrungen über sie nennt Hume gleichfalls *contrary.* In dem Sinne wird das Wort am häufigsten gebraucht. Synonyma von a) und b): *opposite* und *opposition* (entgegengesetzt, Gegensatz); so S. 13, 130/31 *opposition and contrariety;* selten *contest* (S. 132) und *contrast* (Kontrast, S. 3, 33, 132, 141, A). Hauptquelle: S. 103, 129—136. c) Manchmal auch im Sinn des logischen Widerspruchs = *contradiction* gebraucht; so S. 72 *contrary supposition.*

Contrary und *contrariety* sind im Gegensatz zu *contradiction* (Widerspruch) und *opposition* (Gegensatz) stets mit **widerstreitend, Widerstreit**

übersetzt worden. *Contrary* als Substantiv (ganz selten): **Gegenteil** (S. 26).

Criticism, critics: *criticism* bedeutet bald die **Geschmacksurteile** (so S. 4), bald die Wissenschaft von diesen, die **Ästhetik** (S. 193); ihre Bearbeiter heißen *critics*, **Ästhetiker** (S. 15).

Demonstration, demonstrativ: jede Art mittelbarer Gewinnung von Erkenntnissen a priori, also das direkte Gegenstück zum *proof* (siehe dort), der mittelbaren Gewinnung von Erkenntnissen a posteriori. Findet nur statt in der reinen Mathematik und Logik; und kann immer nur aus intuitiven Einsichten a priori über *relations of ideas* neue *relations of ideas*, niemals *matters of fact or existence* erschließen. Genus proximum: *reasoning, inference, argument, conclusion, consequence* (siehe dort). Synonymum nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 25, 45/46, 182—184; 190—193. (Ausführlicher im Treatise II, und III, 1.) *Demonstration* und *demonstrativ* ist stets mit **Demonstration** und **demonstrativ** wiedergegeben.

Event: Ereignis, Erfolg (73).

Evidence: a) Die Zustimmung und Überzeugung hohen oder niederen Grades, die wir allen, unmittelbaren und mittelbaren Einsichten entgegenbringen. Die *Evidence* umspannt also die absolute Gewißheit *(certainty)*, sowie die Sicherheit *(assurance)*, die Zustimmung *(assent)*, die Wahrscheinlichkeit *(probability)*, kurz den „Glauben“ *(belief)* (siehe dort). Genus proximum: *feeling, sentiment* (siehe dort). Synonyma nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 35, 36, 130. *Evidence* in diesem Sinne ist überall mit **Evidenz** wiedergegeben worden. b) Dagegen herrscht im Abschnitt X die zweite Bedeutung des Wortes vor, in der es **Aussage** bezeichnet und, um es gegen die Synonyma *testimony* (Zeugnis), *relation* (Bericht), u. a. abzugrenzen, auch stets so wiedergegeben wurde.

Experience, experiment: *experience* bedeutet bald allgemein die (abstrakte), bald eine bestimmte (konkrete) Erfahrung; *experiment* stets das letztere, und nicht Versuch, Experiment in unserem Sinne.

Der Ausdruck *experience* durchzieht gleichmäßig das ganze Werk, zu *experiment* vgl. S. 64/65, 100. Synonyma existieren nicht. Zur *experience* gehören alle *impressions*, zu ihrem Gegensatz, der *reason* a priori alle *ideas* und *thougths*, sowie die *operations of the mind*, insofern sie die Erzeuger der letzteren sind. *Experience* ist stets mit **Erfahrung**, *experiment* mit **Erfahrungstatsache** übersetzt worden.

Feeling, feel: kann jedes unmittelbare Erlebnis oder jede Erfahrung; d. h. jede *impression*, sowohl äußere Sinneseindrücke, Empfindungen, wie Gefühle und Willensregungen bedeuten, immer aber von der Seite des innerlichen Gewahrwerdens aus betrachtet. Entscheidend: *felt by external or internal senses.* Es wird aber von Hume mit Vorliebe für die Erlebnisse der Sinneswahrnehmungen gebraucht, während *sentiment* (Gefühl), das gleichfalls alle *impressions* in ihrer unmittelbaren Bewußtheit begreift, mit Vorliebe für die emotionalen Erlebnisse der Gefühle verwendet wird. Hume kennt zwar sachlich, aber nicht terminologisch unsere heutige Unterscheidung zwischen Empfindungen und Gefühlen; wo er sprachlich die Trennung hervorheben will, geschieht es durch den Zusatz: *outward, inward, external, internal* zu *sense, sensation, sentiment, feeling, impression.* Genus proximum: *perception* (siehe dort). Synonyma: *sentiment* (mit der angegebenen Einschränkung, siehe dort). *Feeling or sentiment:* S. 19, 60, 61. Hauptquellen: Für die „Empfindungen" (im Sinne der modernen Psychologie) süß, kalt, bitter usw. steht *feeling* S. 13 A.; für die Gefühle der Lust, Unlust, der Sittlichkeit (die sonst gewöhnlich mit *sentiment* bezeichnet werden) S. 18 *(pain and pleasure: feelings)*, S. 19 *(virtue conceived by a feeling,* i. e. dem *moral sentiment);* der „Kraft" S. 81; *sentiment* und *feeling* durcheinander gebraucht zur Charakteristik des *belief:* S. 60 ff. In der Übersetzung ist *feeling* und *feel* stets mit **Empfindung** und **Empfinden** wiedergegeben worden, um es durch ein besonderes Wort

gegen *sentiment* (Gefühl) abzugrenzen; es ist also nicht im Sinne der modernen Psychologie, sondern im Sinne Humes übersetzt worden, der wie gesagt den auch für die deutsche Wissenschaft relativ jungen terminologischen Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl noch nicht kannte. Mißverständnisse (unter Beibehaltung unserer Übersetzungsprinzipien: mit Humes Text die Ausdrücke festzuhalten und zu wechseln) wären ganz nur dann zu vermeiden gewesen, wenn wir im Deutschen für *feeling* und *sentiment* zwei getrennte, Gefühle und Empfindungen und zwar nur diese zwei Gruppen von Bewußtseinsinhalten zugleich bezeichnende Ausdrücke besäßen. Das ist nicht der Fall, und so muß diese Anmerkung dazu dienen, auftauchenden Unklarheiten zu begegnen. Schließlich schadet ja immer nur eine inkonsequent oder unbewußt angewandte Terminologie.

Wo *feeling* und *feel* für **tasten** steht, wie S. 18 und 43, ist es dementsprechend übersetzt worden.

Idea: stets die mittelbare, reproduzierte Vorstellung, die subjektive Wiederholung oder Abänderung einer ursprünglichen Wahrnehmung, einer *impression*. Die *ideas* sind die matteren Kopien der Originale: *impressions* = *internal* + *external sensations, feelings, sentiments*. Kopien und Originale sind die beiden Klassen der *perceptions*. Das Vermögen der *ideas* ist die *imagination* (siehe dort). Der Sprachgebrauch Humes steht zwischen Locke, von dem alle Bewußtseinsdata (Inhalte und Akte), also auch Humes *operations of the mind „ideas"* genannt werden und Berkeley, der alle Bewußtseinsinhalte unmittelbare und mittelbare, also Humes *impressions* und *ideas*, aber nicht die Vorgänge im Bewußtsein als *ideas* bezeichnet. Genus proximum: *perception* (siehe dort). Synonyma: *conception, thought* (siehe dort). Hauptquelle: S. 17 bis 23. *Idea* ist durchgehends mit **Vorstellung** wiedergegeben. Auch hier wird die Übersetzung sich nicht allgemeiner Anerkennung erfreuen, da von den deutschen Psychologen ein Lager alle Bewußtseinsinhalte, unmittelbare und mittelbare,

ein anderes nur die unmittelbaren und reproduzierten Sinneswahrnehmungen, ein drittes alle reproduzierten Gebilde, ein viertes nur die reproduzierten Gebilde anschaulicher Art Vorstellungen nennen will. Jedoch wird unsere Wahl, da sie ihre Entscheidung deutlich mitteilt, kein Mißverständnis der Gedanken Humes, sondern höchstens eine Mißbilligung seines Übersetzers zur Folge haben können.

Imagination: das „Vermögen" die ursprünglichen „Eindrücke" des „inneren und äußeren Sinns" willkürlich zu reproduzieren, zu kombinieren, abzuwandeln, zu den *thoughts, conceptions, ideas.* Diese Tätigkeiten der *imagination* heißen: *think* und *conceive* (vgl. dort), *imagine* (einbilden, in weiterer Bedeutung auch ersinnen, S. 17). Die eigentlichen Erkenntnisse, die *intuitions* und *demonstrations* a priori verfallen nicht dem Bereich der *imagination;* die Produkte der *imagination* sind teils *fictions* (Erdichtungen, S. 60ff.), teils Kausalschlüsse (S. 95). Genus proximum: *faculty of the mind.* Synonymum: selten *fancy,* Phantasie (S. 29, 66, 138, 183). Hauptquelle: S. 60—63. Die Rolle der *imagination* im Treatise ist eine viel bedeutendere als in der Enquiry; daselbst verfallen ihr auch die geometrischen und besonders die kausalen Erkenntnisse, zu deren Erklärung die Enquiry nur ganz selten die *imagination* zu Hilfe nimmt, und nur die *demonstrations* und *intuitions* a priori sowie die unmittelbar gegenwärtigen Erfahrungen entgehen ihrem Bereich; vgl. Treat. I, 3 und IV, 4. *Imagination* ist stets mit **Einbildung** oder **Einbildungskraft** übersetzt worden.

Impression: jeder unmittelbar erfahrene Bewußtseinsinhalt, äußerer oder innerer. Genus proximum: *perception* (siehe dort). Synonyma: *feeling, sentiment, sensation* (siehe dort). Gegenstück: die mittelbaren Bewußtseinsinhalte, die *ideas, conceptions, thoughts* (siehe dort). Übersetzung: **Eindruck.**

Infer, Inference: neben *reasoning* das am häufigsten verwandte Wort für die *operation of the mind,* welche von unmittelbaren „Eindrücken" zu neuen

Erkenntnissen über die nicht wahrgenommene, sondern nur unter Umständen wahrnehmbare Wirklichkeit führt; wie die gleichsinnigen Ausdrücke hauptsächlich zur Bezeichnung des Schrittes verwandt, durch den wir von der beobachteten Erscheinung, der Ursache, zur erschlossenen Erscheinung, der Wirkung gelangen. Genus proximum: *Reasoning* (siehe dort). Synonyma: *argument, consequence, conclusion* (siehe dort). Hauptquelle: Abschnitt IV. Um *infer* und *inference* auch in der deutschen Übersetzung durch einen besonderen Namen kenntlich zu machen, ist es überall mit **Ab(her)leiten, Ab(her)leitung** wiedergegeben worden.

Intuition, intuitiv: immer nur die unmittelbare Erkenntnis a priori. Durch sie werden allein die rein logischen und mathematischen axiomatischen Einsichten ergriffen; diese betreffen einzig Beziehungen *(relations)* zwischen Vorstellungen *(ideas)*, niemals Tatsachen *(matter of facts)* und Dasein *(existence)*. Das Gegenstück zur *intuition* ist die *demonstration* (siehe dort); d. h. die mittelbare Erkenntnis a priori. Beiden Erkenntnisarten allein eignet die absolute Gewißwißheit, die *certainty* (siehe dort). Genus proximum: *knowledge* (siehe dort). Synonyma: nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 25. In der Enquiry hat Hume die apriorische Erkenntnis nur gestreift, im Treatise dagegen eingehend untersucht (vgl. daselbst zur Intuition III, 1). *Intuition* und *intuitive* sind wegen des ganz andersartigen Gebrauchs von Anschauung und anschaulich im Deutschen, der so gut Anschauungen a priori wie a posteriori begreift, stets durch **Intuition** und **intuitiv** wiedergegeben worden.

Knowledge: jede Art von Erkenntnis; bedeutet also den Besitz sowohl der Wahrheit und Gewißheit (*truth* — ein seltener gebrauchter Terminus — und *certainty*, siehe dort), wie der Wahrscheinlichkeit und der ihr entsprechenden niederen Evidenzgrade (*probability* und *belief*, siehe dort). Daß Hume sich dieser Anwendung des Ausdrucks wohl bewußt war, geht aus S. 192 hervor, nach der

die *moral reasonings*, d. h. die nur wahrscheinlichen Denkakte „den größten Teil des menschlichen Wissens“ *(knowledge)* bilden. Ganz im Einklang damit wird *knowledge*, übrigens kein sehr häufig gebrauchtes Wort, in der Enquiry, in der das apodiktische und apriorische Wissen nicht eingehender untersucht wird, meist zur Bezeichnung des Wissens niederer Ordnung, d. h. der durch die *proofs* erarbeiteten kausalen Erkenntnis verwandt: so S. 53, wo „fast unser gesamtes Wissen“ *(knowledge)* von der Kausalitätserkenntnis abhängig gemacht wird; ferner S. 36, 37, 42, 43, 45, 49 u. a. m. Synonymum: *reason* (siehe dort). Dieser weite Gebrauch des *knowledge* ist einer der größten terminologischen Abweichungen der Enquiry vom Treatise, wo *knowledge* nur für das Wissen von apriorischer Herkunft und apodiktischer Gewißheit verwandt wird (vgl. Treatise III, 11 und in Lipps' Register zu seiner Übersetzung des Treatise die Bemerkungen zu *knowledge*, wo übrigens der Terminologie in der Enquiry nicht gedacht ist). Eine einzige Stelle fällt auch in der Enquiry in den Sprachgebrauch des Treatise zurück, nämlich S. 191, wo die mathematischen Demonstrationen „allein für die eigentlichen Gegenstände des Wissens“ *(the only proper objects of knowledge)* gehalten werden. Übersetzt wurde *knowledge* stets mit **Wissen** oder **Kenntnis**. Verbum *to know:* kennen, wissen.

Metaphysics, metaphysical: a) jede „tiefere“ wissenschaftliche Untersuchung; Synonymum: *accurate, profound, abstract philosophy.* Gegensatz: *obvious, easy, human philosophy;* vgl. S. 9 und S. 7: *profound reasoning or what is commonly called metaphysics* (vgl. Treat. I, Einltg.). Diese tieferen Untersuchungen zerfallen in b) die unberechtigten und aussichtslosen, welche über die Erfahrung hinaus schweifen, in die Metaphysik in dem Sinne, wie sie Kant bekämpft und Mill als metempirische Spekulation bezeichnet (vgl. S. 193), und c) in die berechtigten und aussichtsvollen oder die Erkenntnistheorie, welche Kant

gleichfalls gelegentlich als Metaphysik bezeichnet. Genus proximum: *science of human nature.* Synonymum: *Enquiry Concerning human understanding* (S. 11/12). S. 11: „wir müssen die echte Metaphysik mit einer gewissen Sorgfalt pflegen, um die unechte und verfälschte zu zerstören". d) Einige Male steht dann *metaphysical* für jede geisteswissenschaftliche Untersuchung im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen. So S. 41, wo die *natural philosophy* als Seitenstück zur *moral or metaphysical philosophy* erwähnt wird, ebenso S. 75. Übersetzt wurden *metaphysics* und *metaphysical* stets mit **Metaphysik** und **metaphysisch.**

Mind: die gesamte geistige Natur des Menschen. Genus proximum: *human nature.* Gegenstück: *body* (Körper, Leib). Synonymum: *Soul* (Seele, S. 59, 79, 83, 86 u. a.). *Spirit* (z. B. *of accuracy*), *genius (of philosophy, undertaking genius* S. 8, 10, 159, 179, 117) mußten auch mit Geist (der Genauigkeit, der Philosophie, unternehmender Geist) wiedergegeben werden. Adjektiv: *mental,* geistig (S. 12, 13 A.). *Mind* ist stets mit **Geist** übersetzt worden.

Moral: a) sittlich, **moralisch** in unserem Sinne *(morality:* Moral, S. 13, *morals*: Ethik, S. 193) und dann bietet es für die Übersetzung keine Schwierigkeit. b) Wahrscheinlich, im Gegensatz zu absolut gewiß *(certain).* Synonymum: *probable* (siehe dort). Eine Terminologie, die in Deutschland früher erloschen ist als in Frankreich und England, wo sie noch besteht (sie geht auf die Anschauung zurück, daß die empirischen Gesetze von Gott aus freiem, „moralischem" Willen und nicht aus logischer Notwendigkeit geschaffen wurden, und dieser theologische Same treibt bis in die Erkenntnistheorie hinein seine Blüten). So S. 46: *moral or probable reasonings;* S. 129, wo die niederste Art der *moral evidence* das tiefste Glied auf der Skala der Überzeugungsgefühle bezeichnet; vgl. auch S. 185 und 192. In dieser Bedeutung ist das Wort, um weder seine eigentümliche Färbung, noch seine Verständlichkeit auf-

zugeben, mit **moralisch-gewiss** wiedergegeben worden. c) Geistig im Gegensatz zu körperlich. So nennt Hume die Philosophie des Geistes und die Geisteswissenschaften: *moral philosophy, moral sciences, moral reasonings, moral ideas,* im Gegensatz zur *natural philosophy* usw. So S. 3, 41, 75. Synonymum: *metaphysics* in der Bedeutung von d) (siehe dort). In diesen Fällen sah sich die Übersetzung genötigt, dem Mißverständnis des Sinnes durch das Opfer der spezifisch englischen Terminologie vorzubeugen und *moral philosophy, science* durch **Geistes**philosophie, **Geistes**wissenschaft zu übersetzen.

Notion: eigentlich kein Terminus im Enquiry. Das selten auftretende Wort bezeichnet bald den „Gedanken" im Sinne der Vulgärpsychologie (so S. 6, wenn der Philosoph „eingesponnen in seine *principles and notions*" genannt wird; vgl. S. 20); bald ist es ein Synonymum von *idea,* reproduzierter Vorstellung, so S. 20. Es wurde stets durch **Begriff** wiedergegeben, in dem vagen Sinne, den dieses Wort in der Alltagssprache hat und nicht im Sinne einer logisch und psychologisch festgelegten Bedeutung (in der Hume es ebenso wie die abstract idea nicht anerkennen würde). Aber es mußte gegen *idea, conception, thought* auch in der Übersetzung kenntlich gemacht werden und ein anderes geeignetes Wort wollte mir nicht einfallen.

Operation: wie *reasoning* mit der häufigste und am schwierigsten übertragbare Terminus der Enquiry. Operation bedeutet jede Art von Vorgang, Begebenheit, Tätigkeit, Wirksamkeit im Reiche der Dinge an sich und der Erscheinungen, der körperlichen und der geistigen Natur: bald bloß von der Seite des einfachen Geschehnisses, der zeitlichen Veränderung, bald von der Seite der erzeugenden Quelle, durch die eine Veränderung entsteht, betrachtet; letztere ist nach Hume unerkennbar und der Mensch ist auf die Erforschung der reinen Abfolge von Inhalten in seiner Untersuchung der *operations* angewiesen. So werden

sowohl die empirischen Naturbegebenheiten, also etwa das Fallen eines Steines, *natural operations* genannt, als auch von der „*operation of the cause*" (S. 72, 107 u. a.), von der Wirksamkeit der Ursache in der Natur gesprochen. Oft schillert die *operation* nach beiden Seiten und bezeichnet dann einen aktiven Vorgang, eine Tätigkeit des Geistes, aus dem jedes aktive Element hinauserklären Hume weder wollte noch konnte. Jedenfalls nahm er, wie auch die Gleichung *actions*=*operations* S. 115 beweist, das Endziel, dem er vielleicht nachstrebte, nicht in die ursprüngliche Terminologie mit auf. S. 19 wird ausdrücklich die Verarbeitung der *impressions* zu *fictions*, also die „Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung", die „Mischung und Zusammensetzung" der Sinneswahrnehmungen und Gefühle zu Phantasiegebilden durch die *imagination* einer „*creative power*", einem „*will*" zugesprochen; allerdings sind dieses dort die einzigen im eminenten Sinne aktiven *operations* bei Hume; doch hat er auch die *demonstrations* a priori, ja selbst die *reasonings* a posteriori öfters als „Tätigkeiten" geschildert (S. 115/116 A) und Treat. III, 2 auch ausdrücklich ihre aktive Natur hervorgehoben. Synonymum: *process*. Hauptquelle: Abschnitt VII und VIII. Es ist mir leider nicht gelungen (so wenig wie bei *reasoning)* ein Wort zu finden, das an den unzähligen Stellen, wo *operations* vorkommt, ohne der deutschen Sprache oder dem Sinne Gewalt anzutun, einzusetzen wäre. Auch *operations* mit Operationen wiederzugeben, ging nicht an (man denke oder besser man höre nur: die Operationen der Körper, Operation der Ursache!); so wurden für die drei Hauptnuancen der *operation* drei Ausdrücke: **Vorgang, Wirksamkeit, Tätigkeit** gewählt.

Passion: ist stets mit **Affekt** *(affections* meist mit: Neigungen) übersetzt worden. Beides sind, ebenso wie die *sentiments*, wo diese Gefühle bedeuten, emotions: Gemütsbewegungen; vgl. S. 13 A, 17, 18, 20, 26 ff. (S. 1 mußte *passion* mit Leidenschaft, S. 7 mit Liebe wiedergegeben werden.)

Perceive, perception: *Perception* bedeutet im Enquiry jede Art von Bewußtseinsinhalten, unmittelbaren und mittelbaren, räumlich und unräumlich charakterisierten, d. h. „äußeren" und „inneren"; befaßt also sämtliche *impressions* (siehe dort) (= *outward and inward sensations)* und sämtliche *ideas* und *thoughts* (siehe dort). Das Haben solcher Inhalte heißt *perceive.* Den *perceptions* stehen innerhalb unseres „Geistes" in gewissem Sinne die *operations of the mind* gegenüber. Doch versucht Hume nach Kräften die meisten Vorgänge *(operations)* an den *perceptions,* wie das logische, mathematische, kausale Denken, die Assoziationen (mit Ausnahme der Abänderungen der *impressions* durch die *imagination* zu *fictions* usw.) lediglich in eine Mechanik der *Perceptions,* in eine gewissermaßen durch Druck und Stoß hervorgerufene passive Bewegungsweise der Bewußtseinsinhalte aufzulösen, ohne ein neues spontanes Prinzip einzuführen. Im Gegensatz zur modernen Aktualitätstheorie, welche die Perzeptionen letzten Endes aus „Apperzeptionen" aufbauen möchte, bemüht sich Hume, die „Apperzeptionen" aus Perzeptionen aufzubauen. Keine *perceptions* sind die unerkennbaren Dinge an sich und ihre unerkennbaren *operations;* alle erkennbaren Gegenstände aber sind *perceptions.* Synonyma: nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 17—23. Um Hume nicht zu modernisieren, ist *perception* nicht mit dem von der neueren Psychologie wieder aufgenommenen Terminus Perzeption, sondern stets mit **Auffassung**, *perceive* mit **auffassen** wiedergegeben worden. (S. 193, wo *perceive* ausnahmsweise als intellektuelles Perzipieren im Gegensatz zum gefühlsmäßigen Perzipieren steht, mußte es mit „verstandesmäßig auffassen" übersetzt werden.)

Philosophy: der englische Gebrauch des Ausdrucks ist bekanntlich auch heute noch weiter als der deutsche (im übrigen ebenso unbestimmt und vieldeutig wie dieser). *Philosophy* zerfällt bei Hume in die Hauptzweige der *moral* und *natural philosophy,* der

Geistes- und der Naturphilosophie. Beide Ausdrücke werden zur Bezeichnung a) bald der allgemeinen Prinzipienlehre über Geist und Natur, also der Philosophie in unserm Sinne, b) bald der Spezialdisziplinen über die körperliche und geistige Welt benutzt. So werden S. 4 Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik, S. 100 dagegen Geschichte und Politik als Zweige der *moral philosophy* aufgeführt; als Zweige der *natural philosophy* gibt der Enquiry überhaupt meist nur naturwissenschaftliche Sonderdisziplinen an, wie Botanik, Mineralogie, Physik, S. 38, 41, 100. So umfaßt das Wort *philosophy* die allgemeinste Wissenschaft und die Einzelwissenschaften von der Wirklichkeit (die „formalen", nur *relations between ideas* behandelnden Disziplinen, wie die Mathematik, heißen stets *sciences* und sind nach S. 191 allein *sciences properly so called;* während die Realdisziplinen gelegentlich auch *sciences* genannt werden, vgl. S. 192 und S. 75). Wissenschaft im weiteren, populären Sinne heißt gelegentlich: *litterature* (S. 4), *letters* (S. 6), *learning* (S. 8, 11). Genus proximum: *knowledge, enquiry, speculation, science* (S. 3). Da die Wiedergabe von *philosophy* durch Philosophie dort, wo der Ausdruck reale Einzeldisziplinen bezeichnet, gerade in einer erkenntnistheoretischen Abhandlung Mißverständnisse erregen könnte, so ist *philosophy* in der Bedeutung von a) stets mit **Philosophie**, von b) stets mit **Wissenschaft** übersetzt worden *(natural philosophy:* Naturwissenschaft, *moral philosophy:* Geisteswissenschaft).

Principle: a) Grundsatz, als eine Behauptung allgemeinen Inhalts; so S. 1, wo von den *principles and reasonings* der Enquiry gesprochen wird. Synonymum: *maxim* (Grundsatz). b) Gesetz, z. B. *principles of association* S. 24, 25. Synonymum: *law* (welches Wort mit Vorliebe auf *law of nature,* Naturgesetz, beschränkt wird). c) Grundkraft, Triebkraft. Synonyma: *power, spring* (S. 1, 14, 41, 43/44, 103). So wird S. 116/117 ein „hitziges Gemüt" als Ursache oder *principle*

von Handlungen angesehen. Oft schillert *principle* in allen drei Tönen, wie denn natürlich die engste sachliche Verwandschaft zwischen den drei Bedeutungen obwaltet. Denn die allgemeinen Sätze sind meist Behauptungen über Gesetze, und diese, sofern sie die Wirklichkeit beherrschen, sind für Hume der Ausdruck allerdings unbekannter, aber vorhandener „Kräfte". Es fügt sich glücklich, daß wir im Deutschen das Wort Prinzip gleichfalls in all diesen Schattierungen verwenden und so ist denn *principle* stets mit **Prinzip** übersetzt worden.

Probability, probable: a) *Probability* kommt allem Wissen *(knowledge)* zu, das nicht über logische und mathematische *relations between ideas*, noch über unmittelbar durch *sensations* oder *memory* wahrgenommene *matters of fact and existence*, sondern über an der Hand der Kausalität mittelbar erschlossene Tatsachen berichtet. Und zwar heißt eine solche Einsicht *probable* sowohl in bezug auf ihre objektive Richtigkeit, als Gegenstück des *truth*, als auch in bezug auf das subjektive niedere Evidenzgefühl, die *moral evidence* (im Gegensatz zur *certainty)*. Genus proximum: *evidence* und *knowledge* (siehe dort). Synonymum: *belief* (siehe dort). b) Manchmal aber soll nicht die Einsicht als Ergebnis einer empirischen Kausalbegründung, sondern diese Begründung selbst *probability* heißen, nämlich dort, wo sie nur auf wenigen, oder schwankenden, oder „widerstreitenden" Erfahrungen errichtet ist. Dann tritt die *probability* als „bloße" Wahrscheinlichkeit dem *proof* als annähernd gewissem, auf umfangreiche, sichere und einstimmige Erfahrungen gestützten Beweis gegenüber (siehe *proof*); so S. 70A und 131. Im Sinne von b) ist die *probability* also der niederste Grad des *argument*, der *inference*, des *reasoning* usw. Genus proximum: *reasoning* (siehe dort). Synonymum: nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 70—73 (vgl. Treatise III, 2). *Probability, probable* ist stets mit **Wahrscheinlichkeit, wahrscheinlich** übersetzt worden. Ein einziges Mal findet sich auch *Verisimilitude* (Wahrheitsähnlichkeit, S. 87).

Prodigy, prodigious: sind, um sie gegenüber den gleichsinnigen Ausdrücken *wonder, miracle* (Wunder), *marvellous* (erstaunlich) *extraordinary* (außerordentlich) kenntlich zu machen, stets mit **Naturwidrigkeit, naturwidrig, widernatürlich** übersetzt worden. Hauptquelle: Abschnitt X.

Proof: immer nur die auf Erfahrung gestützte Begründung, die von einer unmittelbar, äußerlich oder innerlich wahrgenommenen *impression* zur Kenntnis einer nicht unmittelbar wahrgenommenen Tatsache fortschreitet. Alles *knowledge* über nicht durch Erinnerungsvorstellungen verbürgte Ereignisse der Vergangenheit, jedes Wissen über Ereignisse der Zukunft, über Natur- und Geistesgesetze, aus denen solches Wissen über Vergangenheit und Zukunft sich herleitet, beruhen auf einem *proof*. Die Erfahrung, auf die sich jeder *proof* stützt, ist letzten Endes immer und allein die Kausalität (S. 42). *To prove* falsch (d. h. = *demonstrate)* angewandt: S. 46; *demonstrative or intuitive proof* (S. 112). Das Ergebnis des *proof* erreicht nie *certainty,* sondern nur *moral evidence.* Wo Hume die Grade der *moral evidence* in Betracht zieht, teilt er (S. 70A) die Erfahrungsbegründungen ein in *proofs* im engeren Sinne, d. h. auf reiche, eindeutige und sichere Erfahrung sich stützende Beweise, und in *probabilities* (siehe dort, S. 131). Das Gegenstück zum *proof: demonstration,* die Begründung a priori (siehe dort). Genus proximum: *argument, inference, consequence, conclusion* (siehe dort). Synonymum: nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 134 ff. Das Wort ist stets gegenüber *demonstration* (Demonstration), *argument* (Begründung), *inference* (Ableitung), *conclusion* (Schluß), *consequence* (Folgerung) mit **Beweis** wiedergegeben worden.

Reason: a) im weitesten Sinne Erkenntnis, a priori und a posteriori. So S. 35: *all objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit relations of ideas, and matters of fact.* Synonymum: *knowledge* (siehe dort). Seltener Gebrauch. b) Vernunft im engeren

Sinne: den Gegensatz zur Erfahrung, d. h. die eigene Tätigkeit des Geistes selbst bezeichnend, so S. 38, 39, 43, 55. Ihre einzigen Produkte sind dann die *fictions* der *imagination* und von Erkenntnissen die *intuitions* und *demonstrations* (siehe dort). Über das Verhältnis von a) zu b) siehe S. 56 Anmkg. c) Logischer Grund, im Sinne von Einsichten, durch die unmittelbar nicht einleuchtende Sätze mittelbar bewiesen werden; so S. 29, 36, 40, 158, 160, 161 u. a. Manchmal auch = Ursache *(cause)* gebraucht: S. 55. *Reason* ist stets im Sinne von a) und b) mit **Vernunft** von c) mit **Grund** übersetzt worden.

Das Verbum dazu: *to reason:* Denkakte (Gedankengänge) bilden. (S. 16, 42, 52, 129, 133, 141, 172, 186); einmal S. 59, wo es ironisch gemeint ist, mit Vernünfteln wiedergegeben.

Reasoner: hauptsächlich in der Verbindung *just reasoner* vorkommend, ist stets mit **Denker** übersetzt worden (so S. 5, 6, 57a, 126, 164, 165). *Reasonable:* vernünftig. Synonymum: *intelligent* (S. 110a, 111, 127, 161, 175 u. a.).

Reasoning, Reasonings: wie *Operation* zugleich häufiger, wichtiger, mehrdeutiger und durch ein Wort unübersetzbarer Terminus. a) *Reasoning* bedeutet α) einmal im weiteren Sinne die gesamten Erkenntnistätigkeiten, empirische und aprioriische, der ersten Bedeutung von *reason* entsprechend. So wird *reasoning* ganz allgemein als Erkenntnisfunktion im Gegensatz zur Geschmacksbeurteilung gebraucht S. 4, 33, vgl. auch S. 193. An anderen Stellen wird β) nur die spontane, a priori verlaufende Arbeit des Denkens, im Gegensatz zu den empirischen Quellen als *reasoning* (im engeren Sinn) bezeichnet, der zweiten Bedeutung von *reason* entsprechend: so S. 124, 125, 55 u. a. m. Vor allem S. 59: die Kausalerkenntnis ein *natural instinct,* kein *reasoning or process of the thought and understanding.* Danach würde *reasoning* nur die Denkarbeit in Logik und Mathematik, also nur die *demonstration* begreifen. b) Ein zweiter Unterschied in der Anwendung des Wortes ent-

steht dadurch, daß *reasoning* (und weit häufiger sein Plural *reasonings*, der für a) nicht besteht) α) bald abstract zur Bestimmung der gesamten Erkenntnisfunktion, der Vernunfttätigkeit, z. B. *in method of reasoning*, S. 114, 142, 154, 168, 171 u. a.), β) bald zur Bezeichnung der einzelnen konkreten Akte und hier wieder 1. des Vollzugs des Aktes (so S. 169, *chain of reasoning)*, 2. des vollzogenen Aktes dient; in diesem Sinne sich oft bis zur vagen Bedeutung von Erörterungen, Erwägungen erweiternd: (S. 1, S. 193 u. a. m.). Alle Bedeutungen verbindet 1.) die Beziehung auf die Erkenntnis, wodurch *reasoning* sich enger als *thinking* erweist (da es niemals wie dieses etwa die Verarbeitung der *sensations* zu *fictions* bedeutet), und 2.) der aktuelle, funktionelle Charakter (S. 39 *reasoning or process of thought and understanding)*, womit die Abgrenzung gegen *reason* im Sinne von a) vollzogen ist, welche auch die unmittelbaren, ohne Denkarbeit einleuchtenden *intuitions* a priori und die *impressions* a posteriori begreift (vgl. S. 35). Genus proximum: *operation of the mind*. Synonyma: nicht vorhanden. Hauptquelle: wegen Durchsetzung der ganzen Enquiry mit diesen Ausdrücken nicht anzugeben. Im Sinn von b) α) ist *reasoning* stets mit **Vernunfttätigkeit** im Sinn von b) β) 1.) mit **Denkakt** von b) β) 2.) mit **Gedankengang** wiedergegeben. Ein terminologischer Unterschied zwischen der unter a) besprochenen weiteren und engeren Bedeutung von *reasoning* ist ebensowenig wie bei der *reason* selbst gemacht worden. Die Schwierigkeit in der Übersetzung von *reasoning*, schon an sich beträchtlich, wird dadurch vermehrt, daß das Verbum Denken zur Wiedergabe von *think* verwendet werden mußte, und nicht mehr zur Verfügung stand. Einmal, S. 8, mußte *reasoning* mit Denken wiedergegeben werden, um einem Aperçu Humes nicht stilistisch die Spitze abzubrechen.

Die seltenen Male, wo *reasoning* nicht als Substantiv, sondern als Partizip von *to reason* steht, ist es dementsprechend freier übersetzt worden.

Reflection, reflect: a) allgemein die Überlegung, Erwägung, das Nachdenken; ziemlich häufiger, doch nicht spezifischer Ausdruck, so S. 24, 26, 50, 56, 57, 87, 109, 110, 111, 120, 121, 138, 189, 190. b) die Selbstbesinnung = *inward sensation, sentiment, feeling;* S. 79: *this idea is an idea of reflection, since it arises from reflecting on the operations of our own mind.* Viel seltener; vgl. S. 74, 88, 18. Im Sinne von a) sind die Wörter stets mit **Überlegung, überlegen**, von b) mit **Selbstbesinnung, sich besinnen** übersetzt worden.

Sensation: jeder unmittelbare, d. h. sich mir aufdrängende, durch den äußeren oder den inneren Sinn *(sense)* vermittelte Bewußtseinsinhalt. Gegenstück der *sensations* im Bewußtsein sind die *ideas, thoughts, conceptions* (siehe dort), die matteren Reproduktionen, genaue oder ungenaue, der *sensations*. S. 17 werden die *sensations* als *perceptions of the senses* erklärt; ebenda erhellt die Gleichsinnigkeit des Wortes mit *feeling* und *sentiment* (mit deren sachlicher Unterscheidung von den *sensations* man Hume Finessen unterschiebt, die er nicht kennt). Soll eine *sensation* als äußere oder innere besonders charakterisiert werden, so geschieht dies durch den Zusatz *external, internal, outward, inward* (wie bei *feeling* und *sentiment*, siehe dort). Daher konstituieren die äußeren und inneren Wahrnehmungen alle Eindrücke. S. 22: *all impressions, that is all sensations, either outward or inward.* So werden sowohl die Farbenempfindungen (S. 20), wie die Lustgefühle (S. 17) *sensations* genannt. Einmal (S. 23) wird *sensation* nur als äußere Wahrnehmung gefaßt und der *passion* (die doch sonst auch eine *sensation* ist) gegenübergestellt. Genus proximum: *perception* (siehe dort). Synonyma: *impression, feeling, sentiment* (siehe dort). Hauptquelle: S. 17—23. *Sensation* ist stets mit **Wahrnehmung** wiedergegeben worden.

Sentiment: kann jeden ursprünglichen, unmittelbaren Bewußtseinsinhalt, sowohl den räumlich wie unräumlich, äußerlich wie innerlich charakte-

risierten bedeuten. Mit Vorliebe aber wird *sentiment* zur Bezeichnung innerer Eindrücke, also der Gefühle und Willensregungen, der *affections, emotions, passions, volitions* verwandt; darin entgegengesetzt dem *feeling* (siehe dort), das öfter für die äußeren Eindrücke der Geruch-, Geschmack-, Temperatur-, Gesicht-, Gehörswahrnehmungen gebraucht wird. Soll die äußere oder innerliche Beschaffenheit eines *Sentiment* besonders hervorgehoben werden, so geschieht dies wie bei *sense, feeling, sensation* durch den Zusatz *inward or outward* (S. 19, 90: *inward sentiment* gegen *outward senses).* Eine Sinnesempfindung nach der Terminologie der modernen Psychologie bezeichnet *sentiment* ohne Zusatz z. B. S. 60, wo die Kälteempfindung, ein Gefühl im Sinne der heutigen Wissenschaft unmittelbar darauf, wo *passion of anger* als ein *sentiment* bezeichnet wird. Genus proximum: *perception* (siehe dort). Synonyma: *sensation, impression, feeling* (siehe dort). Vgl. S. 19 und 61: *feeling or sentiment.* (S. 77 *impressions or original sentiments, sentiment or inward impression).* Hauptquelle (auch für das Verhältnis zu *feeling* und *impression):* S. 17—23, S. 60—62. Da *sentiment* öfter für innere als äußere Bewußtseinsinhalte verwandt wird, so ist es, unserm Prinzip getreu, einen wichtigen Ausdruck im Englischen stets identisch zu übersetzen, immer mit **Gefühl** wiedergegeben worden. Doch sei noch einmal das schon zu *feeling* bemerkte (siehe dort) wiederholt: daß Hume wohl einen sachlichen, nicht aber einen scharfen terminologischen Unterschied macht zwischen Empfindung und Gefühl im Sinn der modernen Psychologie und also diese sprachliche Unbestimmtheit auch in der Übersetzung zur Geltung kommen mußte; und dies um so mehr, als die deutsche wissenschaftliche Sprache keine Ausdrücke besitzt, welche die allgemeine, Empfindung und Gefühl gleichmäßig umspannende Bewußtseinsweise bezeichnen und doch verbal zu Wortstämmen, die dem *feeling* und *sentiment* entsprechen, in Beziehung stehen (vgl. Lipps

Übersetzung des Treatise, S. 353, der zwischen *feeling* und *sentiment* Unterschiede entwickelt, die jedenfalls in der Enquiry nicht eingehalten werden).

Manchmal (wie S. 1, 110 u. a.) steht *sentiment = opinion,* für Ansicht, Anschauung, ist aber dann kein eigentlicher Terminus.

Similar: **Gleichartig** (S. 75 und oft); *similitude;* Gleichartigkeit (S. 98 u. a.). Synonyma: *same* (derselbe), *like* (gleich), *resemblant* (ähnlich).

Think, thought: die Tätigkeit des Geistes, durch welche dieser den Erfahrungsstoff der *impressions, sensations, feelings, sentiments* a) umformt zu *ideas* und *thoughts,* oder auch b) im logischen, mathematischen und kausalen Raisonnement bearbeitet. *Thought* ist das Ergebnis dieser Bearbeitung. Die beiden Funktionen des *think* befassen also das *conceive* (siehe dort), und das *reason* (siehe dort). Genus proximum: zu *think operation of the mind* (siehe dort); zu *thought perception* (siehe dort). Synonyma von *thought: idea* und *conception* (siehe dort); von *think* strenggenommen nicht vorhanden. Hauptquelle: S. 17—25. *Think* und *thought* sind stets durch: **Denken** und **Gedanken** wiedergegeben. Wo *the thought* nicht für den einzelnen Gedanken, sondern für das seltenere *thinking* (S. 19, 23, 65) steht (z. B. in *process of the thought or reasoning* S. 71, *a little thought* = ein wenig Nachdenken S. 57), so S. 18, 44, 67, 69, 73, 75, 78, 93 u. a., da ist es natürlich mit Denken übersetzt worden.

Truth: **Wahrheit**, S. 4, 12, 13, 16, 20, 34/35, 38, 53, 176/77 u. a. kein eigentlicher Terminus. Gegenteil: *falsehood* (S. 136).

Understanding: das „Vermögen" intellektueller Erkenntnis, im Gegensatz zum Vermögen gefühlsmäßiger, z. B. ästhetischer und moralischer Beurteilung (vgl. S. 13). Genus proximum: *mind* (siehe dort). Synonyma: *reason* in der ersten und weitesten Bedeutung (siehe dort). *Understanding* ist stets mit **Verstand** übersetzt worden.

Voluntary: nicht ursachlos-frei, sondern dem eigenen, aber kausal bedingten Willen des Sub-

jekts entsprungen. Hauptquelle: S. 105, 106. *Voluntary action = action of the will* (S. 111) ist daher stets mit **Willenshandlung** (nicht mit freiwilliger Handlung) übersetzt worden.

Jahreszahlen der Ausgaben:

Ausgabe	A—C . . .	1742
„	D—E . . .	1748
„	F—G . . .	1751
„	H—I . . .	1752
„	K	1753/4
„	L	1757
„	M	1758
„	N	1760
„	O	1764
„	P	1768
„	Q	1770
„	R	1777.

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

Professor Dr. **Raoul Richter** in **Leipzig**:

Friedrich Nietzsche.

Sein Leben und sein Werk.

Preis geheftet 4 M., in Liebhaberband gebunden 5 M.

Will man sich einer Einführung in das Studium Nietzsches bedienen, so empfehle ich in erster Reihe die Monographie von Raoul Richter.
Prof. Ludw. Stein, Neue Freie Presse vom 26. Juni 1904.

. . . für jeden unentbehrlich, der ernstlich Nietzsche studieren und zu einer selbständigen Auffassung hindurchdringen will. Preuß. Schulztg. v. 25. Mai 1904.

Ich habe selten ein Buch (und niemals eines über Nietzsche!) mit soviel Freude und Genuß gelesen, wie diese musterhaft klare, nirgends überschwengliche, doch überall von wohltuender, liebevollster Wärme gleichsam durchleuchtete Arbeit, deren letzter Abschnitt mit seiner sachlich historischen Bearbeitung der Lehre Nietzsches vorbildlich beweist, wie bewundernde Verehrung für einen Großen und unbestechliche kritische Besonnenheit zu vereinigen sind.
Das Literarische Echo, 11. Jahrg. 17.

Zur Beurteilung ethischer Grundfragen ist das Buch unentbehrlich.
G. Traub in der Monatsschr. f. d. kirchliche Praxis 1903, Heft 12.

Un travail de réelle valeur qu'on peut recommander sans hésitation comme un résumé commode et sérieux de l'œuvre de Nietzsche.
Revue universitaire, 15. Nov. 1903.

Der Skeptizismus in der Philosophie.

Ein historisch-kritischer Versuch.

Preis geheftet 6 M., in Liebhaberband gebunden 7 M. 50 Pf.

Das gehaltreiche Werk kann allen zur Lektüre empfohlen werden, die an dem einseitigen Vorurteil von der Unfruchtbarkeit und Wissenschaftsfeindlichkeit eines begründeten Skeptizismus und seiner Verwechselung mit einem nihilistischen Agnostizismus noch festhalten. Ganz besonders aber kann es dem Dogmatismus aller Schattierungen als „heilsames Zuchtmittel im Dienste der Wahrheit" ans Herz gelegt werden: zum Heil der Philosophie als der systematische Versuch einer wissenschaftlichen Begründung unserer Wertschätzungen.
Archiv f. d. gesamte Psychologie, 1905, Nr. 3.

Der Verfasser ist gründlich und verirrt sich doch niemals in überflüssige Untersuchungen . . . Der erste Band seines Werkes ist schon so lebendig, daß man dem zweiten Bande mit den frohesten Erwartungen entgegensehen kann.
Fritz Mauthner im Berl. Tageblatt, 1905, Nr. 13.

. . . It is to be hoped for every reason, that so excellent a work will soon reach completion.
Nature, Vol. 71, Nr. 1828.

Der Aristoteliker wird sich gern von einem so gewandten und objektiven Führer in der Werkstätte der deutschen Philosophie herumführen lassen . . . in einer stilistisch und sachlich so vollendeten Ausstattung wie in vorliegendem Buche wird man die Heiligtümer der modernsten Philosophie wohl nirgends zu sehen bekommen.
Korrespondenzblatt f. d. ges. Kathol. Geistlichkeit Deutschlands, 1905, Nr. 7.

Il faut avant tout rendre hommage à l'auteur pour l'effort dont témoigne son travail, aussi consciencieux que complet — et d'ailleurs presque toujours intéressant.
Revue Philosophique, 1904, p. 306 ff.

91HB33103

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00047 2056